ус III 3.

Оп. Но 34/3

Johann Gottlieb Töllners,

der heiligen Schrift Doctors, und der Gottes-
gelehrsamkeit und Weltweisheit öffentlichen Leh-
rers auf der Universität zu Frankfurt
an der Oder,

kurze vermischte

Aufsätze.

Zweiten Bandes,

Erste Sammlung.

Frankfurt an der Oder,
bei Anton Gottfried Braun 1769.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

Vorbericht.

Die geringe Anzahl von Liebhabern tiefsinniger und metaphysischer Untersuchungen, oder vielmehr meine Ungeschiklichkeit, denselben eine gefällige Gestalt zu geben, bestimmt mich, solche bei Fortsetzung dieser periodischen Schrift von derselben auszuschliessen. Und eben daher verschiebe ich auch die Antwort auf verschiedne gegen die in den vorigen Sammlungen enthaltenen Untersuchungen dieser

Vorbericht.

Art gemachte Einwürfe, an einen andern Ort, und zu einer andern Gelegenheit. Ich thue solches selbst in Ansehung derjenigen, welche der Herr Professor Riedel in der von ihm angefangnen beifallswürdigen philosophischen Bibliothek vorgetragen hat: und bemerke jezt blos in Ansehung der erheblichsten derselben wider meinen Beweis von der Einheit Gottes, daß solcher nicht verändert wird, wenn es auch unbequem seyn solte, die Volkommenheit, vermöge welcher Gott der erste Grund von allen ausser ihm möglichen und wirklichen Realitäten ist, unter den Begrif einer höchsten äusserlichen Möglichkeit Gottes zu ordnen. Es ist und bleibt dieses doch eine höchste Volkommenheit, welche von dem Umfange aller höchsten Volkommenheiten nicht getrennt werden kan: und eine Volkommenheit, welche erwiesnermaßen nur ein einziger haben kan.

Bei dieser Veränderung werden gleichwohl meine Sammlungen nicht aufhören, Sammlungen vermischter Aufsätze zu seyn. Und auch

die

Vorbericht.

die gegenwärtige hört damit nicht auf dergleichen zu seyn, daß ich verschiedne Aufsätze in derselben verbunden habe, welche sich auf Einen Endzweck beziehen: auf einen Endzweck, mit welchem ich zuverläßig den Unwillen gewisser Leute verschulden werde, anstatt daß sie mich wegen desselben lieben, und mein Verlangen, die Liebe zur Religion zu befördern, billigen solten.

Frankfurt, an der Oder,
den 3 April 1769.

Inhalt.

Seite

I. Ist die Lehre von der Dreieinigkeit eine Grundlehre des Glaubens? = 1

II. Von den Argwohnen gegen den göttlichen Ursprung der Kirche aus der Kirchengeschichte. = = 83

III. Wil Gott wahre Erkentnis um ihrer selbst willen? = = 107

IV. Der Unterschied zwischen der Natur des Menschen und der natürlichen Religion. = = 134

V. Die Dunkelheit der biblischen Weissagungen. = = 186

VI. Auslegung der Stelle Matth. 24,27.28. 221

VII. Ist zur moralischen Güte Religion nothwendig? Und warum ist sie dazu nothwendig? = = 251

VIII. Betrachtungen über den Baumgartenschen Lehrsatz: Theologia exemplaris est suauissima. = 291

VIIII. Was heißt, die Religionswahrheiten interessant vortragen? Und wenn wird der Vortrag derselben interessant? 309

X. Das Verdienst eines jeden Märtyrers. 327

D. Joh. Gottlieb Töllners

kurze vermischte

Aufsätze.

Zweiten Bandes,

erste Sammlung.

I.

Ist die Lehre von der Dreieinigkeit eine Grundlehre des Glaubens?

Ich habe in meiner Abhandlung von der Orthodoxie *) unter andern erwiesen, daß es Ungerechtigkeit seyn würde, es Jemande zu einer Abweichung von der Orthodoxie anzurechnen, wenn er in seinem Urteile über die innere Erheblichkeit einer Lehre von dem gewöhnlichen Urteile darüber abweichen solte. Die Gottesgelehrten, welche die Dreieinigkeit erkennen, sind wenigstens seit der nicänischen Kirchenversammlung wohl fast darüber einig, daß solches eine Grundlehre des Christentums sei. Gesetzt aber, daß

*) B. 1. Saml. 3. Auss. 4.

ich Gründe erkennen solte, darüber anders zu denken; so würde solches also nicht den geringsten Einfluß in meine Orthodoxie über diese Lehre an sich haben. Ich erkläre noch gar nicht, daß ich dergleichen Gründe zu erkennen meine. Ich bin vielmehr gesonnen, hier blos eine ruhige und gewissenhafte Untersuchung darüber anzustellen, und mehr die gemeinen mangelhaften Beweise für die innere Erheblichkeit dieses Glaubenspunkts zu prüfen und zu berichtigen, als meinen Lesern über dem nach bessern Gründen zu fällenden Urteile vorzugreifen. Daß diese Untersuchung ihren sichern Nutzen habe, muß von einem jeden übersehn werden, der die ehemalige Härte gegen die Dreieinigkeitsleugner, und die in unsern Tagen in ganzen protestantischen Kirchen eingerissene Gelindigkeit gegen dieselben kennt. Diese ist ohnläugbar eine Folge von dem Gedanken, daß der Glaube an drei göttliche Personen kein geoffenbarter Grundartikel sei: und jene hing nicht blos mit dem Irrtum zusammen, daß ein Dreieinigkeitsleugner auch allezeit ein Gotteslästerer wäre. Es hatte daran das Urteil, daß er den Grund des ganzen christlichen Glaubens erschüttere, sein sichres Antheil. Mit Hülfe der anzustellenden Untersuchung werden wir also in den Stand kommen, beide Abwege zu vermeiden. Aber ich habe mir einen viel ausgebreitetern Endzweck vorgesetzt. Ist die Lehre von der Dreieinigkeit eine Grund-

lehre

lehre des Glaubens: so ist sie entweder eine Grundlehre der ersten oder der zweiten Ordnung. Ist das erste: so ist sie ein wesentlicher Theil des Lehrbegrifs: und sie gehört schlechterdings in die Jederman zur Seligkeit unentbehrliche Erkentnis desselben. Ist aber das andre: so muß ihr Verhältnis gegen die wesentlichen Grundlehren der Heilsordnung noch erst geprüft werden, ehr entschieden werden kan, daß sie in die Jederman zur Seligkeit nöthige Erkentnis gehört. Nun ist kein Katechismus, in welchen nicht diese Lehre aufgenommen wäre: und also bleibt es nicht zweifelhaft, daß man dieselbe einstimmig entweder für eine wesentliche Grundlehre der Heilsordnung oder doch für eine mit solchen Grundlehren derselben ganz nahe zusammenhängende Lehre erkennt. Ich finde mich gar nicht berechtigt solches zu tadeln. Allein bei aller auch einstimmigen Erkenntnis, daß nicht alles in dieser Lehre zur Seligkeit nöthig sei, daß blos diese Lehre an sich und überhaupt genommen, nicht aber etwas aus der gelehrten Ausführung und Bestimmung derselben zur Seligkeit nöthig sei, bei aller dieser Erkentnis finden wir den katechetischen Unterricht selten auf die wirklich unentbehrlichsten Vorstellungen von dieser Lehre eingeschränkt. Mehrentheils breitet sich derselbe bis auf die innern Unterscheidungshandlungen der drei Personen aus; und es sind wohl wenige Katechismi vorhan-

den, in welchen nicht von der Zeugung des Sohns und von dem Ausgehen des heiligen Geistes geredet würde. Das heißt offenbar in die Jederman nöthige Erkentnis Sätze tragen, die nicht Jederman erkennen kan, und nicht Jederman erkennen darf. Das daher erwachsende Uebel ist unaussprechlich groß: und ohne genaue Begriffe von der innern Erheblichkeit dieser Lehre wird dasselbe fortdauern. Ich erinnere mir noch, daß die meisten Wahrheiten von der Person Christi mit dieser Lehre zusammenhängen; und folglich die vorhabende Untersuchung sich gar nicht auf den Artikel von der Dreieinigkeit allein erstreckt.

Um in dieser Untersuchung genau zu verfahren, muß ich die Frage sorgfältig bestimmen, deren Beantwortung ich dieselbe gewidmet habe: Wir haben dreierlei wohl von einander zu unterscheiden: 1) eine Grundlehre der Religion und Seligkeit überhaupt, 2) eine Grundlehre der geoffenbarten Religion überhaupt und 3) eine Grundlehre der christlichen Religion. Ich halte für entschieden, daß die Lehre von der Dreieinigkeit weder das erste noch das andre ist: und daß mithin die Frage über die innere Erheblichkeit derselben, blos in Beziehung auf den Glauben des Christen, aufgeworfen werde. Ich bin erbötig, einem jeden, der es begehrt, den Beweis zu liefern, daß

es

es mit keiner zur Religion und Seligkeit schlechterdings nothwendigen Wahrheit die Bewandnis haben könne, daß solche völlig über die Vernunft seyn solte, und daß eine jede natürlich völlig unbekante Religionswahrheit keine zur Seligkeit und folglich zur Religion schlechterdings nothwendige Wahrheit seyn kan: ob ich gleich auf keine Weise behaupte, daß umgekehrt alle natürlich bekante Wahrheiten zur Seligkeit und Religion schlechterdings nothwendige Wahrheiten seyn. So bald es auch nur eine einzige zum seligmachenden Glauben schlechterdings unentbehrliche Wahrheit gäbe, welche gar nicht natürlich erkant werden könte; so bald hätten alle diejenigen Menschen, welche des Lichts der Offenbarung ermangeln, keinen hinlänglichen Unterricht zur Seligkeit. Und haben sie denselben nicht: so ist es entschieden, daß Gott, wenig gesagt, zween Drittheilen des menschlichen Geschlechts die zur Seligkeit unentbehrliche Erkentnis versagt. Nun ist die Lehre von der Dreieinigkeit nach allgemeinem Geständnisse eine Lehre über die Vernunft: und wenn auch die durch die Schrift erweckte Vernunft dieselbe höchst wahrscheinlich befindet; so hat es doch dabei sein Bewenden, daß kein Mensch ohne Beihülfe der Schrift dieselbe zu erkennen vermögend ist. Folglich kan es keine wesentliche Lehre der Religion überhaupt und keine zur Seligkeit schlechter-

dings unentbehrliche Lehre seyn. Es kan wohl seyn, daß die meisten Gottesgelehrten darüber anders gedenken. Sie setzen voraus, daß kein Mensch ohne ausdrüklichen Glauben an den Vertreter selig werden kan: und nun sol dieser Glaube weiter nicht ohne die Erkentnis des dreieinigen Gottes möglich seyn. Allein ohne mich jezt auf die Frage von der algemeinen Nothwendigkeit des ausdrüklichen Glaubens an den Vertreter einzulassen, wil ich nur meinen Lesern vorher sagen, daß ich die Möglichkelt dieses Glaubens auch bei völliger Unwissenheit der Lehre von der Dreieinigkeit im folgenden darthun, und daß dieses die Hauptsache in meinem gegenwärtigen Aufsatze seyn werde. Daß die Gottesgelehrten gewöhnlicher Weise dieser Lehre eine absolute Nothwendigkeit zur seligmachenden Erkentnis zueignen, ist unter andern daraus zu ersehn, daß viele derselben sie so gar von der dem Adam anerschafnen Erkentnis zu trennen für bedenklich halten. Der berühmte Herr Carpov unternimmt die Wirklichkeit derselben in der Erkentnis Adams durch eine förmliche Demonstration darzuthun. Er schließt: wenn die ersten Menschen Gott so erkanten, wie er wirklich ist: so erkanten sie ihn dreieinig. Nun ist das erstere. Also auch das letztere. Es ist wahrhaftig demüthigend, die scharfsinnigsten Männer, und die im Schliessen geübtesten Köpfe, nicht

gegen die Gefahr von offenbaren Trugschlüssen gesichert zu sehn. Der angeführte Schluß hat den Fehler, daß er vier Glieder hat. In dem Untersatze heißt Gott so erkennen wie er wirklich ist, ihn richtig, und in dem Obersatze, ihn ausführlich erkennen. Mehr brauche ich gegen die vermeinte Demonstration nicht zu erinnern. Und ich halte das wenige, was ich für die Nothwendigkeit einer natürlichen Möglichkeit der Erkentnis in Ansehung einer jeden zur Religion und Seligkeit schlechterdings unentbehrlichen Wahrheit beigebracht habe, für so einleuchtend und augenscheinlich, daß ich es für eine Beleidigung nachdenkender Leser halten würde, wenn ich umständlich erweisen wolte, daß die Lehre von der Dreieinigkeit keine zur Seligkeit schlechterdings nothwendige Lehre seyn könne. Ich schmeichle mir, mit gleicher Evidenz hiernächst auch dieses darthun zu können, daß solches keine wesentliche Grundlehre vom geoffenbarten Lehrbegrif überhaupt genommen ist.

Ich halte für schlechterdings unerweislich, und für unter allen redlichen Schriftauslegern entschieden, daß sie kein Theil vom Lehrbegriffe des A. T. gewesen ist. Ich wil mich erklären. Ich behaupte gar nicht, daß solche in den göttlichen Schriften vor Christi Zeiten schlechterdings nicht angetroffen werde. Theils wer-

den die einzelnen Sätze, aus welchen diese Lehre zusammengesezt wird, in denselben wirklich angetroffen. Theils giebt es viele Stellen in denselben, deren Sinn und Endzweck erst mit Hülfe dieser Lehre volständig bekant wird. Aber die Art und Weise, wie diese Lehre in den Schriften des A. T. steht, erlaubt nicht, dieselbe bereits um deswillen für ein Stück vom Lehrbegriffe des A. T. zu erkennen. Alles, was ein wirklicher Theil von dem Lehrbegriffe des A. T. seyn solte, muste in den Schriften desselben also vorgetragen seyn, daß es einem jeden möglich ward, solches aus denselben, allein genommen, zu erkennen. Denn es muste in denselben hinreichend gegründet seyn: und konte es nicht daraus allein genommen erkant werden; so war es auch nicht hinreichend darin gegründet. Und was ein wirklicher Theil vom Lehrbegriffe des A. T. seyn solte, das muste auch in den Schriften des A. T. so vorgetragen seyn, daß es nicht über die damaligen Kräfte der Leser war, solches aus denselben zu erkennen: folglich da diese nur geringe und von dem gegenwärtig möglichen Grade exegetischen Nachdenkens weit entfernt waren: so muste es auf eine deutliche einem jedem ohne Beihülfe gelehrten Nachdenkens und vieler hermenevtischen Regeln in die Augen fallende Weise in denselben vorgetragen worden seyn. Denn wolte Gott, daß etwas ein Theil des damaligen Glaubens

bens seyn solte: so muste er weislich und gütig es so einrichten, daß dieser Zweck erreicht, und die Erkentnis desselben den Kräften damaliger Leser angemessen würde. Nun aber bin ich erbötig, allemal den Beweis zu führen, daß die Lehre von der Dreieinigkeit schlechterdings nicht auf diese Weise in den Schriften des A. T. vorgetragen ist. Theils enthalten die meisten und deutlichsten Stellen, in welchen dieselbe vorgetragen wird, erst mit Beihülfe des neuen Testaments, die zu einem Erkentnis- und Beweisgrunde nöthige Klarheit: und es ist folglich diese Lehre nicht in denselben hinreichend gegründet, weil sie nicht in denselben allein gegründet ist. Hierüber habe ich bereits in der ersten Sammlung meiner Aufsätze bei der Untersuchung ob die heilige Schrift vor- oder rückwärts zu lesen sei? geredet. Theils aber kan niemand in Abrede seyn, daß die Schriften des A. T. mehr blos Spuren als eigentliche Vorträge und Versicherungen dieser Lehre enthalten; und daß der Jude, und nicht nur der gemeine sondern auch gelehrte Jude, welcher ehemals das A. T. las, aus demselben schwerlich zu der Erkentnis dreier göttlicher Personen gelangen konte. Er fand in seinen heiligen Büchern mit der grösten Klarheit wiederholentlich versichert, daß Gott ein einiger sei. Gesetzt nun, daß er bei sehr aufmerksamer Schriftforschung an einigen wenigen Orten den Mes-

sias, der von diesem Gott gesandt werden solte, also vorgestelt fand, daß er auf die Gedanken kommen muste, denselben für eine göttliche von dem sendenden Gott unterschiedene Person zu erkennen: so erklärte er diese weniger deutlichen Stellen nach Masgebung der über die Einheit Gottes vorhandnen unzähligen deutlichen, und vereinigte solche so, daß der sendende Gott in dem Meßias seyn, dieser ihn auf Erden vorstellen, und daher an der ihm zukommenden Macht und Ehre Theil nehmen würde. Und gesetzt, daß er die Gottheit des in seinen heiligen Büchern mehrmals erwähnten Geistes Gottes nicht verkennen konte: so war doch keine einzige desselben erwähnende Schriftstelle so beschaffen, daß sie ihn auch die Persönlichkeit des heiligen Geistes zu erkennen nöthigte. So ungern ich in Wiederholungen verfalle; so wenig kan ich der Versuchung darzu an diesem Orte widerstehen, da mir eben eine Recension von der ersten Samlung meiner Aufsätze in die Hände fällt, in welcher mir gegen die deutlichsten Erklärungen meiner Meinung gleichwohl Gedanken angedichtet werden, welche den meinigen widersprechen. Ich hatte in dem Beweise, daß die Schriften des A. T. vor den Zeiten Christi kein Grund des Glaubens für alle Menschen seyn sollen, auf das sorgfältigste diese Schriften, und die darin enthaltnen die Seligkeit aller Menschen angehenden

Leh=

Lehren unterschieden, und mich nun aufs bestim-
teste darüber erklärt, daß ich nicht die Vorsorge Got-
tes für die algemeine Erkentnis dieser Lehren zu allen
Zeiten und unter allen Völkern vor Christi Darstel-
lung leugne, indem ich die Bestimmung der Schrif-
ten des A T. zu einem Mittel derselben leugne. Ich
hatte mich aufs bestimteste darüber erklärt, daß die
die Seligkeit angehenden Lehren auch ohne Beihülfe des
A. T. theils aus der Vernunft, theils aus Ueberliefe-
rung der darüber geschehnen Offenbarung erkant wer-
den können. Gleichwohl bürdet mir mein Recensent
die von mir wirklich verabscheute Meinung auf, daß
Gott mit Einschränkung des A. T. auf die Juden vor
Christi Zeiten auch zugleich allen übrigen Völkern die
Erkentnis der darin verfaßten seligmachenden Wahr-
heiten vor Christi Zeiten vorenthalten habe. Um also
ähnliche an diesem Orte mögliche Misdeutungen zu ver-
hüten, kan ich nicht unterlassen, meine Gedanken noch
einmal vorzutragen. Ich behaupte schlechterdings nicht,
daß die Lehre von der Dreieinigkeit in den Schriften
der Offenbarung vor Christi Zeiten nicht enthalten sei.
Aber ich leugne, daß sie also in denselben enthalten sei,
wie sie darin enthalten seyn müste, wenn sie ein Theil
von dem Glauben des A. T. hätte seyn sollen. Sie ist
theils nicht so darin enthalten, daß sie ohne Beihülfe
des N. T. daraus erkant werden könne; theils nicht in

dem

dem Grade der Deutlichkeit darin enthalten, in welchem sie der Fähigkeit damaliger unmittelbarer Leser gemäß darin enthalten seyn muste. Hier findet die Anmerkung des Herrn D. Tellers ihren sichern Gebrauch, daß wir nur gar zu geneigt sind, von allem, was wir jezt aus dem A. T. erkennen, zu verlangen daß es auch der Jude daraus erkennen sollen: indem wir vergessen, daß wir solche Erkentnis dem Lichte des N. T. zu danken haben, welches der Jude nicht hatte. Was wir bei dem Sonnenlichte gesehn haben, erkennen wir bei dem schwachen Lichte des Mondes wieder. Aber können wir verlangen oder erwarten, daß es Jemand bei dem blossen Mondenlichte auch erkennen werde? Und nun halte ich für erwiesen, daß die Lehre von der Dreieinigkeit keine Grundlehre der Offenbarung von je her gewesen ist: weil ich sie in den Schriften der Offenbarung vor Christi Zeiten nicht dergestalt vorgetragen finde, wie sie darin vorgetragen seyn müste, wenn sie göttlicher Absicht nach ein Theil von dem Glauben vor Christi Zeiten hätte seyn sollen. Ich weiß sehr wohl, daß die gemeine Meinung der Gottesgelehrten über diese Sache mit der meinigen nicht übereinstimmt. Man hat ganze Bücher mit Beweistümern von der Bekantschaft dieser Lehre in der jüdischen Kirche erfüllt: und solte in der jüdischen Kirche wirklich bekant gewesen seyn: so müste sie doch ohne Zweifel von derselben aus

den

den göttlichen Schriften des alten Bundes erkant, und mithin auch ein Theil von dem darin geoffenbarten Lehrbegriffe gewesen seyn. Allein zuvörderst würde, wenn auch alles was Allix und Schöttgen darüber erwiesen zu haben glauben, wirklich erwiesen seyn solte, doch nichts weiter folgen, als daß die jüdischen Gottesgelehrten diese Lehre erblickt haben; es würde aber noch gar nicht folgen, daß dieselbe ein Theil von dem Glauben der Kirche vor Christi Zeiten gewesen sei. Wie oft haben wir doch Gelegenheit, die gar zu gemeine Verwechselung der Kirche mit den Gottesgelehrten der Kirche anzumerken! Ich habe den Beweis geführt, daß Jesus dieselbe Theorie von der Zulassung des Bösen gelehrt hat, welche Leibnitz in seiner Theodicee darüber vorgetragen hat. Wird aber ein jeder diese Theorie um deswillen sogleich für einen Theil vom Lehrbegriffe und Glauben der Kirche Neues Testaments erklären, weil solche doch mit Hülfe exegetischen Nachdenkens in den Schriften des N. T. angetroffen wird? Lasset also den Onkelos und den Jonathan die Dreieinigkeit erkant haben: so folgt noch gar nicht, daß dieselbe in den Schriften des A. T. so vorgetragen war, daß sie ein Theil von dem Lehrbegriffe des A. T. ward. Hiernächst beruht alles, was von wirklicher Bekantschaft derselben in der ehemaligen jüdischen Kirche behauptet wird, auf sehr ungewissen Gründen: und man sieht sich genöthigt

zu dem Ende selbst kabbalistische Auslegungen und Spielwerke zu Hülfe zu nehmen. Das erheblichste ist, daß der Meßias in den Targums mehrmals als der Memra Jeh und also als eine vom Jah noch unterschiedene gottliche Person vorgestelt wird. Allein folgt daher, daß sie ihn für eine besondre Person im höchsten Wesen erkant haben? Und war zu dieser Vorstellung nicht mehr nöthig, als daß sie seine besonderste Gemeinschaft mit Gott erkanten? Zu den Zeiten Jesu waren sie doch noch durch keine Streitigkeiten mit den Christen veranlaßt, ihre von der Dreieinigkeit gehabten Einsichten zu verleugnen. Und ihr Verhalten gegen die Frage des Heilands, wie David im Geiste seinen Sohn seinen Herrn nenne? zeiget hinlänglich, daß sie von der göttlichen Natur des Meßias keine Begriffe hatten. Aber die beiden Targums, in welchen man diese Begriffe anzutreffen glaubt, haben kein sonderlich höheres Alter. Und worzu dient es also, den Juden und dem Socinianer mit mangelhaften Beweisen von dem Altertum dieser Lehre nur in dem Vorurteile zu bestärken, daß solche keine wahre Lehre der geoffenbarten Religion seyn könne, wenn sie nicht von je her ein Theil derselben gewesen? Ich könte, wenn es nöthig wäre, den Beweis führen, daß nicht nur sämtliche gelehrte und gemeine Juden vor Christi Zeiten von der Dreieinigkeit nichts erkant haben; sondern daß selbst die Jünger des Heilands

lands nicht ehr als nach der Ausgiessung des heiligen Geistes über diese Lehre erleuchtet worden: sie, die noch unmittelbar vor der Himmelfahrt Christi ihn frugen, ob er nunmehro sein meßianisches Reich in Jerusalem eröfnen wolle? Aber man verstehe mich recht! Und wenn auch die jüdische Kirche diese Lehre nicht erkant hat; so kan solche doch ein Theil des von Gott dieser Kirche überlieferten Lehrbegrifs gewesen seyn: wie daraus, daß die christliche Kirche in den mittlern Zeiten viele theure Wahrheiten nicht erkant hat, nicht folgt, daß sie dieselben nicht hätte erkennen können und sollen. Ich gründe meine Gedanken auf den von Gott beliebten Vortrag dieser Lehre in den Schriften des alten Bundes: und bestätige blos die Unzulänglichkeit desselben zur Versetzung dieser Lehre in den Glauben der damaligen Kirche, mit dem Mangel einer wirklichen Bekantschaft derselben in dieser Kirche.

Aber der Zweck gegenwärtiger Untersuchung betrift die Frage, ob die Lehre von einem dreieinigen Gott eine Grundlehre von dem Glauben des Christen ist? Und es ist für den Nutzen dieser Untersuchung sehr gleichgültig, ob sie von je her ein Theil des Glaubens gewesen ist, oder nicht. Viele Wahrheiten von der Person und dem Amte Christi hören damit nicht auf, Grundwahrheiten des Glaubens zu seyn, daß sie dergleichen nicht

von

von je her gewesen sind. Lasset uns ohne Umschweif unsre Untersuchung anheben! Es ist ohnläugbar die Lehre von der Wirklichkeit dreier Personen in dem höchsten Wesen ein Theil von dem Lehrbegriffe des neuen Testaments. Denn sie ist in den göttlichen Schriften des neuen Bundes so hinlänglich und so deutlich enthalten, daß sie von keinem aufmerksamen und nicht durch vorgefaßte Meinungen gehinderten Leser in denselben verkant werden kan. Ich kan nur nicht unterlassen, meine Gedanken über die wahre und volkommenste Art, sie aus denselben zu erkennen und zu erweisen, zu eröfnen Ich finde nicht, daß die gewöhnliche Methode, solche auf einzelne Schriftstellen zu gründen, die sicherste ist. Die klärste und volkommenste Grundstelle darüber ist ohnstreitig der Befehl Jesu, alle Menschen in dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen. Ich bin auch überzeugt, daß diese Lehre nach allen darzu gehörigen Hauptsätzen in diesem Befehle wahrhaftig gegründet, und aus demselben exegetisch erweislich ist. Allein theils erfordert die exegetische Demonstration derselben aus dieser Stelle wirklich eine solche Anzahl von anderweitigen Grundsätzen und theologischen Folgerungen, daß keine einem jeden Christen aus dieser Stelle in die Augen leuchtende Evidenz dieser Lehre behauptet werden kan; theils kan solche nicht bis zu dem Grade der hermeneutischen Gewisheit

wißheit gebracht werden, daß die Auslegung des Dreieinigkeitleugners ganz hermenevtisch unmöglich würde. Wenn es nicht anderweit bekant ist, daß der Vater, der Sohn, und der heilige Geist, drei das höchste Wesen mit einander gemein habende Personen sind, der wird sich bei diesem Befehle Jesu nichts weiter gedenken, als daß mit der Taufe ein feierliches Bekentnis zu den in der Schrift geoffenbarten Wahrheiten vom Vater, vom Sohn, und vom heiligen Geist geschehn müsse: und er wird damit noch nichts über die innere Beschaffenheit dieser drei Gegenstände des Glaubens, und über die Vereinigung derselben in dem höchsten Wesen entschieden finden. Ist aber diese Stelle nicht mit derjenigen Klarheit versehn, mit welcher die Lehre von dem dreieinigen Gott in den Schriften des N. T. vorgetragen seyn muste, wenn sie ein Theil von dem Glauben der Kirche Neues Testaments werden solte; so zweifle ich, daß solche mit Beihülfe einzelner Stellen hinlänglich erweislich seyn dürfte. Ich gedenke nicht der fast bis zum Ekel geprüften Stelle in dem ersten Briefe Johannis. Wer noch in unsern Tagen es nicht für entschieden hält, daß diese Stelle eine in den Text gekommene Gloße ist, der dürfte wohl schwerlich sämtliche dafür und dawider gemachte Entdeckungen unpartheiisch abgewogen haben. Und wer noch gegen alle Regeln der Kritik die urkundliche Richtigkeit derselben zu behaupten sucht, der

übersieht nicht, daß er auf diese Weise die urkundliche Richtigkeit des ganzen übrigen Inhalts der heiligen Schrift ungewiß macht: indem er die sämtlichen Regeln für die Erkentnis und den Erweis derselben mit Füßen tritt. Und was würden wir gewinnen, wenn diese Stelle auch ächt seyn solte? Sie würde höchstens den wirklichen Unterschied des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geistes erweisen, und also gegen die Sabellianer brauchbar seyn. Allein für die Einheit des Wesens dieser dreien würde sie nichts erweisen, nachdem der Zusammenhang ergiebt, daß die versicherte Einheit derselben nichts weiter als die Einheit oder Uebereinstimmung ihres Zeugnißes von der Lehre Jesu betrift. Die wahre Methode, die Lehre von der Dreieinigkeit aus den Schriften des N. T. zu erkennen, und überzeugend zu erweisen, besteht darin, daß die einzelnen zu derselben gehörenden Hauptsätze aus diesen Schriften erkant und erwiesen werden, und daß sie nicht so wohl auf einzelne Stellen als auf den ganzen Vortrag des neuen Testaments gegründet, und als ein Resultat aus demselben überhaupt angesehen werde. Die diese Lehre darstellenden Sätze sind diese drei: 1) Daß der in der Schrift vorkommende Vater, Sohn, und heilige Geist, ein jeglicher der wahre Gott ist: 2) Daß ein jeder derselben ein von dem andern wirklich verschiedner Urheber eigner und besondrer Handlungen, und

daher

daher der Vater ein andrer als der Sohn, und der Sohn ein andrer als der Vater und der heilige Geist ist: und 3) daß gleichwohl nicht ein jeder ein eigner oder besondrer Gott ist; sondern diese drei zusammen der einige Gott und in dem einigen Gott sind. Nun aber ist ein jeder dieser drei Sätze so unwiederleglich und ausführlich aus dem ganzen Vortrage des N. T. erweislich, daß kein gegen denselben ehrerbietiger Mensch solchen darin verkennen kan. Es ist ohnläugbar, daß ein jeder dieser drei solche Prädikate erhält, welche göttliche Volkommenheiten und mithin das göttliche Wesen in ihm voraussetzen. Und es ist ohnläugbar, daß ein jeder dieser dreien als eine Quelle eigner Handlungen selbst gegen die übrigen vorgestelt wird: und daß sowol jenes als dieses durch alle Schriften des N. T. fortgeht. Was aber den dritten Satz betrift: so kan solcher bei Vergleichung der beiden erstern mit der auch im N. T. so nachdrücklich behaupteten Einheit Gottes nicht zurückbleiben. Und nun diese drei in dem Unterrichte Christi und der Apostel so augenscheinlich gegründeten Sätze machen eigentlich diese Lehre aus. Was in den theologischen Lehrgebäuden weiter über den innern Unterschied und die persönlichen Handlungen und Merkmale dieser dreien hinzugethan wird, besteht in theologischen Schlußfolgen, welche kein Mensch leicht in den Glauben eines jeden Christen rechnen, und also als

einen wirklichen Theil vom Lehrbegriffe der christlichen Kirche betrachten wird. Aber noch einmal, die diese Lehre eigentlich ausmachenden Hauptsätze sind so deutlich und hinlänglich in den Schriften des N. T. gegründet, als nur irgend ein andrer wesentlicher Theil vom Lehrbegriffe des N. T. darin gegründet ist.

Jedoch hiermit ist noch nicht einmal entschieden, daß diese Lehre, auch nur überhaupt genommen, eine Grundlehre des christlichen Glaubens, und mithin noch weniger, ob sie eine Grundlehre der erstern oder der andern Ordnung ist. Denn nicht alle in den göttlichen Schriften hinlänglich und deutlich gegründeten Glaubenswahrheiten sind einmal, überhaupt genommen, Grundwahrheiten. Daß Christus bald nach seiner Geburt in Lebensgefahr gerathen, und nach seiner Kreuzigung begraben worden ist, sind wirkliche Theile des Lehrbegrifs von Christo. Aber so wenig dieses, als jenes, kan für eine Grundwahrheit ausgegeben werden. Denn die Heilsordnung würde unverändert dieselbe geblieben seyn, wenn gleich Christus vom Herodes nicht verfolgt, oder vom Kreuze nicht abgenommen, sondern nach einigen Tagen an demselben auferwekt worden wäre. Ich besorge also darüber gar keinen Widerspruch, daß die innere Erheblichkeit des Glaubens an einen dreieinigen Gott durch die deutliche Gründung

dieses

dieses Glaubens in den Schriften des N. T. noch auf keine Weise bestimmt ist, sondern erst anderweit untersucht werden muß. Nun giebt es überhaupt zween Wege, dieselbe bei einer Glaubenswahrheit zu erforschen. Der erste ist, daß nachgesehen werde, ob sich die heilige Schrift selbst über das Verhältnis einer Glaubenswahrheit gegen ihren Endzweck irgendwo erklärt habe; Und der andre besteht darin, daß solches aus der innern Beschaffenheit einer Glaubenswahrheit selbst beurteilt werde. Lasset uns beide Wege versuchen! Zu den eignen Erklärungen der Schrift über den Zusammenhang einer Glaubenswahrheit mit der darin geoffenbarten Heilsordnung haben wir nicht nur ausdrükliche Erklärungen derselben über das Wesentliche im Glauben, sondern auch das Verfahren Christi, der Apostel, und andrer von Gott getriebnen Männer, in Ansehung der Ueberlieferung einer Lehre zu rechnen. Allein so steht zu zeigen, daß wir weder auf die eine noch andre Weise etwas über die innere Erheblichkei der Lehre von drei Personen im höchsten Wesen entschieden finden. Eine der merkwürdigsten Unterweisungen über die Grundlehren des seligmachenden Glaubens ist ohnleugbar in den Worten des Heilandes enthalten. Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, JEsum Christum erkennen. Aber hier werden nur diese bei-

den Sätze als zur Seligkeit unentbehrliche Sätze vorgestelt: 1) Daß Gott ein einiger, und 2) daß Jesus sein Gesandter und Meßias ist. Paulus macht eine Anzahl von Grundlehren des Christentums nahmhaft in der merkwürdigen Stelle Hebr. 6, 1. 2. Aber auch unter den daselbst nahmhaft gemachten wird des Glaubens an drei göttliche Personen nicht gedacht. Der Befehl Jesu, alle Menschen in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen, würde die Stelle des Glaubens an den dreieinigen Gott in dem Glauben des Christen entscheiden, wenn, wie ich bereits angemerkt habe, aus diesem Befehl, allein genommen, weiter etwas erkant werden könte, als daß Niemand ohne die Erkentnis und Bekentnis der vom Vater, Sohn und heiligen Geist geoffenbarten Wahrheiten ein Christ seyn könne. Aber es kan doch Niemande einfallen, solches bis auf alle von denselben geoffenbarte Wahrheiten ohne Ausnahm auszudehnen. Denn so müste Niemand ein Christ seyn, und durch die Taufe zu den Vorrechten eines Christen aufgenommen werden können, der nicht auch alle subtile theologische Bestimmungen über den persönlichen Unterschied dieser dreien erkennete: indem doch solche gleichfals von denselben geoffenbarte Wahrheiten sind. Aber so bleibt immer noch zu untersuchen, ob blos eine Erkentnis und Bekentnis der von einem jeden dieser dreien geof-

fenbarten die Seligkeit angehenden Wirkungen und Wohlthaten, oder ob auch eine Erkentnis der persönlichen Beschaffenheiten derselben gefordert werde? Kurz, es ist wohl augenscheinlich bestimmt, daß der Glaube an den Vater, an den Sohn, und an den heiligen Geist, ein Unterscheidungsstück vom Glauben des Christen ist. Aber es ist noch nicht augenscheinlich, daß auch die bestimmte Erkentnis von dem Unterschiede und der Vereinigung dieser dreien in dem einigen höchsten Wesen, womit doch erst die Lehre von der Dreieinigkeit anfängt, eine Grundlehre des Christentums ist. So wenig wir nun durch unmittelbare Erklärung Christi oder der Apostel über die Grundlehren des Glaubens über das Verhältnis der Lehre von der Dreieinigkeit gegen denselben unterrichtet werden; so wenig geschieht solches auch durch thätige von Christo und den Aposteln bei ihrem Unterrichte geschehene Erklärungen darüber. Dergleichen thätige Erklärung würde es zuvörderst gewesen seyn, wenn Christus, oder seine Apostel, in ihren Unterweisungen den Glauben an den dreieinigen Gott häufig und wiederholentlich getrieben hätten. Denn so stünde nicht zu zweifeln, daß sie denselben als eine wesentliche und vorzüglich erhebliche Lehre betrachtet haben müsten, zu deren Erkentnis ein jeder möglichst und aufs zuverläßigste bearbeitet werden müste. Allein die Apostel treiben in ihren uns aufbehaltnen

schriftlichen Unterweisungen, besondre nach besondern Veranlassungen vorgetragne Materien ausgenommen, theils die Heilsordnung überhaupt, theils die praktischen Wahrheiten des Christentums: und nirgends haben sie, wie man zu reden pflegt, ex professo von dem Glauben an den dreieinigen Gott gehandelt. Unser Heiland aber lehrte theils die Wahrheiten von seiner Person, theils eine volkomnere Sittenlehre: und wir finden auch in den von ihm aufgezeichneten Unterweisungen nirgends etwas, das unmittelbar dahin gerichtet gewesen wäre, seine Zuhörer zur Anbetung dreier Personen in Gott zu leiten. Es ist wahr, daß er sich nach seinen vom Johannes gesammelten Reden häufig und mehrmals als den Sohn Gottes, und also als eine göttliche Person dargestelt hat. Und hat er nicht also seine Zuhörer ofte genug zur Erkentnis mehrerer göttlicher Personen unterwiesen? Unterschied er sich selbst nicht noch immer hinlänglich vom Vater? Und wenn er sich nun gleichwohl auch ein göttliches Wesen zueignete: war es denn nicht klar, daß er, da doch das Wesen Gottes nur einmal wirklich ist, dasselbe als eine mehrern gemeine Sache vorstellte? Ich glaube nicht, daß Jemand im Ernste behaupten könne, daß der Heiland diese theologische Schlußfolge von seinen damaligen Zuhörern erwartet und verlangt habe. Aber so können wir auch nicht die von ihm mehrmals behaup-

tete

tete und erwiesene göttliche Sohnschaft bis zu dem ganzen Begriffe erweitern, welchen wir nach Vergleichung des übrigen Unterrichts der Schrift mit derselben zu verbinden haben. Der Heiland wolte damit zunächst nichts weiter als die allerbesonderste Gründung seiner Person und seines Amtes in Gott vorgestelt haben: und das ist freilich eine Grundwahrheit des christlichen Glaubens. Eine andre thätige in dem Verhalten der göttlichen Lehrer befindliche Erklärung über die innere Erheblichkeit der Lehre von der Dreieinigkeit würde diese seyn, wenn dieselbe den durch sie zum Glauben versammelten Menschen alsobald dieselbe mitgetheilt, und also solche hinlänglich als eine zu dem angenommnen Glauben wesentlich nothwendige Lehre bezeichnet hätten. Allein auch davon liefern uns die Geschichte und Exempel ihres Unterrichts keine Beispiele. In der Apostelgeschichte haben wir mehrere uns aufgezeichnete Beispiele von dem Verhalten der Apostel gegen die Neubekehrten. Allein niemals haben sie ihnen die sämtlichen Wahrheiten des apostolischen Symbolums vorgehalten. Bei Juden, welche den wahren Gott vorhin erkanten, sezten sie nichts weiter hinzu, als den Glauben an Jesum: und bei den Heiden gingen sie vom richtigen Begriffe von der Gottheit auch sogleich zu diesem Glauben über. Wer nur erkante und bekante, daß Jesus der Christ sei, empfing die Taufe: und nach der Untrüglichkeit,

lichkeit, mit welcher sie den wahren Sinn von dem Befehle Jesu über dieses Gnadenmittel erkanten, steht nun nicht zu zweifeln, daß derselbe nicht als ein eigentlicher Befehl, Menschen durch die Taufe zur Erkentnis der heiligen Dreieinigkeit zu weisen, angesehen werden müße. Denn sonst haben sie, da sie solches nicht beobachtet haben, diesen Befehl nicht erfüllt. Ich sehe aufmerksam das erste Schreiben Pauli an die Thessalonicher nach. Das war ein Brief, den der heilige Verfasser an eine ganz neu gepflanzte Gemeine abließ, bei welcher er sich nur einige Wochen aufgehalten hatte. Hier erwarte ich, daß er den Unterricht von dem dreieinigen Gott gewiß ertheilt haben werde, welchen er noch ohnmöglich hinlänglich ertheilt haben konte. Allein ich finde auch in diesem Briefe darüber nichts. Nun ersuche ich wohl einen jeden, mir bei diesen gemachten Anmerkungen nicht Absichten anzudichten, welche ich nicht habe. Ich glaube gar nicht, daß wir nach diesem allen behaupten können, daß Christus oder seine Apostel den Glauben an den dreieinigen Gott zurükgelassen, und nicht hinlänglich genug gelehrt haben solten. Wir haben nur Stücke von den Unterweisungen Christi und der Apostel: und aus denselben können wir nicht die ganze durch Christum und seine Apostel besorgte Unterweisung bestimmen. Aber da wir gleichwohl auch für dieselbe keinen weitern Erkentnisgrund haben:

so

so ist entschieden, daß weder Christus noch seine Apostel, so weit uns der von denselben besorgte Unterricht aus davon aufbehaltnen Stücken bekant ist, aus der Lehre von der Dreieinigkeit ein Hauptstück desselben gemacht haben. Es ist wenigstens entschieden, daß wir die innere Erheblichkeit derselben nicht aus dem von Christo und den Aposteln in Ansehung derselben bewiesenen Eifer erweisen können, sondern solche anderweit untersuchen müssen. Freilich ist der ganze Vortrag Christi und seiner Boten so abgefaßt, daß wir in demselben, wie ich oben gesagt habe, die Hauptsätze dieser Lehre überall zerstreut und vorausgesetzt finden. Aber wir finden dieselben nirgends volständig und dergestalt vorgetragen, daß wir die Vorstellung derselben als den eigentlichen Zweck des Vortrages ansehen müsten.

Lasset uns also, da wir auf diesem Wege nichts über die innere Wichtigkeit dieser Lehre festzusetzen in den Stand kommen, diese Lehre selbst, und das innere Verhältnis derselben gegen die zur Seligkeit nöthige Erkentnis untersuchen! Wir begehren zu wissen, ob die Lehre von der Dreieinigkeit eine geoffenbarte Grund- oder Nebenlehre, und, wenn sie das erstere ist, ob sie eine Grundlehre der ersten oder zweiten Ordnung, eine unmittelbare oder blos mittelbare Grundlehre ist. Wenn der Begrif einer Grundlehre, und zwar einer unmittelbaren

baren Grundlehre, also abgefaßt werden müste, daß solches eine jede zur Seligkeit zu erkennen unentbehrliche Lehre sei: so würde in dem obigen bereits entschieden seyn, daß die Lehre von der Dreieinigkeit wenigstens keine unmittelbare Grundlehre sei. Denn wir haben gesehen, daß solche nicht nur keine zur Seligkeit schlechterdings nothwendige Lehre seyn kan; sondern daß sie selbst keine Grundlehre in dem ehemaligen Theile des geoffenbarten Lehrbegrifs gewesen ist. Aber alle Gottesgelehrten kommen darin überein, daß sie bei Beurtheilung der innern Erheblichkeit einer Lehre zunächst auf das Verhältnis derselben gegen die geoffenbarte Heilsordnung sehen. Und nun nach meinen Begriffen ist das Verhältnis gegen die geoffenbarte Heilsordnung nicht mit dem Verhältnisse gegen die Seligkeit an sich und überhaupt genommen einerlei. An die geoffenbarte Heilsordnung ist die in der Schrift geoffenbarte oder mit der Schrift von Gott vorgesezte grössere Seligkeit; aber es ist nach meinen Begriffen nicht die Seligkeit der Menschen überhaupt daran geknüpft: weil die Erfüllung der geoffenbarten Heilsordnung nur denjenigen möglich ist, welche die Offenbarung Gottes in der Schrift haben; ich aber die Möglichkeit der Seligkeit überhaupt und an sich genommen schlechterdings nicht auf diese allein einschränken kan. Daher nun aber kan eine Lehre gar wohl eine nicht zur Seligkeit über-

haupt

haupt unentbehrliche Lehre, und doch gleichwohl eine zu der an die geoffenbarte Heilsordnung geknüpften Seligkeit unenthehrliche Lehre seyn; oder, da Menschen, welche die geoffenbarte Heilsordnung erkennen und nicht ausüben, gar keine Seligkeit zu hoffen haben: so kan eine Lehre wohl nicht Jederman und zu allen Zeiten zur Seligkeit zu erkennen nothwendig gewesen seyn; und gleichwohl eine dem Christen und nach Vollendung der Offenbarung darzu zu erkennen nothwendige Lehre seyn. Also aber ist klar, daß, wir die vorhabende Untersuchung nach dem Verhältnis dieser Lehre gegen die geoffenbarte Heilsordnung anzustellen haben, und solche gar nicht bereits durch das erwiesene Verhältnis gegen die Seligkeit überhaupt für bestimmt und entschieden halten dürfen. So bald wir dieses nur festsetzen, kan es Niemande einfallen, diese Lehre für eine bloße Nebenlehre zu halten. Denn Nebenlehren sind solche, welche mit der geoffenbarten Heilsordnung gar nicht zusammenhängen: und derjenige müste in Ansehung derselben völlig unwissend seyn, der nicht sogleich einigen Zusammenhang erblicken solte. Ich sage darüber gegenwärtig nichts, weil ich solchen hernach ausführen werde. Aber wenn es denn auch augenscheinlich seyn solte, daß die Lehre von dem dreieinigen Gott eine Grundlehre des Glaubens des Christen ist: zu was für einer Art von Grundlehren haben wir

dieselbe zu rechnen? Ist sie eine unmittelbare Grundlehre: so ist die Erkentnis derselben zur Wirklichkeit der geoffenbarten Heilsordnung in einem Menschen unmittelbar nothwendig; oder ohne die Vorstellung der darzu gehörigen Hauptsätze die Wirklichkeit der zu dieser Heilsordnung gehörigen Beschaffenheiten in einem Menschen schlechterdings nicht möglich. Nun ist die geoffenbarte Heilsordnung aus Buße, Glauben und Stand guter Werke zusammengesezt. Ist folglich die Lehre von der Dreieinigkeit eine unmittelbare Grundlehre: so ist ohne dieselbe entweder nicht die Buße, oder nicht der Glaube, oder alles dreies in einem Menschen nicht möglich. Lasset uns der Sache nachdenken. Was zuerst die Buße anlangt: so kan die Erkentnis dreier Personen im höchsten Wesen schon um deswillen nicht darzu schlechterdings nothwendig seyn: weil widrigenfalls es in der naturlichen Religion, und selbst unter der Haushaltung Gottes im A. T. gar keine Buße gegeben haben müste. Aber wie wären denn die Propheten darzu gekommen, daß sie zur Buße ermahnen? Allein auch das Wesen der Buße leitet uns gar nicht zu der Nothwendigkeit einer vorläufigen Erkentnis der Dreieinigkeit bei derselben. Alle Wahrheiten von der Sünde, und von der mit der Sünde verbundnen Verschuldung, können ohne dieselbe erkant werden. Wolte man auch einwenden, daß es mit der im N. T. gebotnen evangelischen

lischen Buße eine andre Bewandnis haben könne: so würde doch dieses nur so viel sagen, daß mit dem im N. T. mit der Buße zu verknüpfenden Glauben die Erkentnis dieser Lehre nothwendig zusammen hängt. Und das ist das zweite in der geoffenbarten Heilsordnung, gegen welches wir diese Lehre zu halten haben. Aber zu dem Glauben an Jesum Christum gehört unmittelbar nichts weiter, als die Erkentnis von der durch Jesum Christum geschehenen Versöhnung und von den in Absicht auf dieselbe von Gott geschehnen gnädigen Verheissungen. Niemand kan behaupten, daß die Erkentnis dreier Personen in dem höchsten Wesen dabei unmittelbar wirksam seyn müsse; sondern diese Erkentnis kan nur mittelbar zu dem Glauben mitwirken, so fern sie zur Erkentnis der durch Jesum Christum gestifteten Versöhnung mitwirkt. Ich werde im folgenden erweisen, daß sie auch selbst zu dieser Erkentnis nicht schlechterdings nothwendig ist. Aber wenn sie auch zu derselben schlechterdings nothwendig seyn solte: so ist gleichwohl klar, daß ihr Einfluß in den Glauben doch allezeit ein blos mittelbarer Einfluß seyn würde, und also klar, daß sie auch in Ansehung dieses wichtigsten Theils der geoffenbarten Heilsordnung von keiner unmittelbaren Nothwendigkeit ist. Aber wie steht es zum dritten um den den Christen vorgeschriebenen Gehorsam? Es besteht derselbe in einer algemeinen Fertigkeit in den

Pflich-

Pflichten des Christen, oder in der Ausübung der evangelischen Sittenlehre. Nun aber sind die besondern Pflichten gegen den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, ein unläugbarer Theil von der christlichen Sittenlehre, und einer der wichtigsten Zusätze, welche das Evangelium zu den an sich und überhaupt bereits natürlich bekanten Pflichten gegen Gott macht. Aber dieser Theil derselben kan doch nicht ohne die Erkentnis des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes ausgeübt werden? Und ist nicht also diese Erkentnis doch zu etwas in der geoffenbarten Heilsordnung unmittelbar nothwendig? So scheinbar dieses ist: so ist gleichwohl noch zu untersuchen, ob die dem Christen obliegenden besondern Pflichten gegen eine jede der drei göttlichen Personen schlechterdings eine Erkentnis des persönlichen Unterschiedes derselben erfordern. Diese Pflichten bestehen eigentlich darin, daß der Christ einer jeden höchsten Person die Dankbarkeit und frommen Gesinnungen darbringe, zu welchen er durch die von einer jeden höchsten Person habenden besondern Wohlthaten, und durch das derselben zugeeignete besondre Geschäfte in dem Werke seiner Seligmachung, verbunden wird. Aber solte die Dankbarkeit für die von einer jeden göttlichen Person in unsrer Wiederbringung zum ewigen Leben herrührende besondre Wohlthat schlechterdings einen deutlichen Begrif von der besondern Persönlichkeit

und

und Bestehungsart derselben im höchsten Wesen erfordern? Oder solte die Pflicht, Gott über die Beschliessung, Erwerbung, und wirkliche Zueignung der Seligkeit zu verehren und dankbar zu lieben, nicht wahrhaftig erfüllt werden, wenn diese dankbare Liebe an Gott überhaupt und nicht genau an eine jede besondre nächste Quelle jeder Wohlthat gerichtet würde? Ich irre sehr, oder es ist Gott über die von einer jeden göttlichen Person herrührende besondre Wohlthat zu lieben und zu verehren, eben so wenig eine genaue und bestimte Erkentnis der sich als die nächste und vornehmste Ursach verhaltenden göttlichen Person nöthig, als eine genaue und bestimte Erkentnis derjenigen göttlichen Volkommenheit oder Eigenschaft nöthig ist, die sich zunächst und vornehmlich in einem zu preisenden Werke Gottes verherrlicht hat. Ich gebe zu, daß die besondern Pflichten gegen den Vater, den Sohn, und den heiligen Geist, genauer und volkommner ausgeübt werden können, wenn der persönliche Unterschied dieser dreien erkant wird. Aber können wir eine jede genauere Bestimmung unsrer Pflichten als einen wirklichen Theil des Gehorsams betrachten, den die Heilsordnung vorschreibt? So müste auch z. E. bei einem Christen zur Seligkeit nicht genug seyn, daß er seinen Erlöser göttlich verehrte; sondern er müste auch genau und bestimt die menschliche Natur desselben anbeten.

So müste nicht genug seyn, in Ansehung der Zulassung des Bösen in der Welt es Gott zuzutrauen, daß er weise und gütige Ursachen habe, dasselbe nicht mit Gewalt zu hindern; sondern es müste eine genaue und bestimte Verehrung Gottes über seinen unveränderlichen Vorsatz, die beste Welt darzustellen, zu dem Ende nothwendig seyn. Und so müste es nie genug seyn, Gott über eine Wohlthat in den Wegen der Vorsehung oder der Gnade, z. E. über die Mittheilung der heiligen Schrift zu lieben und zu verehren; sondern es müste diese Verehrung und Liebe jedes mal genau und bestimt an diejenige göttliche Person, und an dasjenige in Gott gerichtet seyn, von welcher und von welchem solche Wohlthat vornehmlich hergeleitet werden muß. Ein jeder sieht, daß auf diese Weise alle Christen Theologen werden müsten, um den zur Seligkeit nöthigen christlichen Gehorsam zu leisten.

Es ist klar, daß die Lehre von der Dreieinigkeit keine unmittelbare Grundlehre des Glaubens ist: folglich nur eine mittelbare, und eine Grundlehre der zweiten Ordnung. Aber nun ist weiter zu untersuchen, ob solches eine vorläufige oder eine nachfolgende Grundlehre ist. Meine Leser werden bereits angemerkt haben, daß ich mich nicht berechtigt befinde, die gewöhnliche Eintheilung der Lehren nach ihrer Erheblichkeit zu

verlassen

verlassen. So wenig ich die Anwendung für richtig erkenne, welche Hunnius in dem berühmten Traktate, aus welchem dieselbe vornehmlich angenommen worden, von dieser Eintheilung und von den richtigen algemeinen Erklärungen der unter jede derselben gehörigen Art von Lehren gemacht hat; so wenig habe ich gegen seine Eintheilung selbst zu erinnern. Sie scheint mir dem Eingetheilten volkommen angemessen zu seyn und dasselbe zu erschöpfen. Entweder eine Glaubenswahrheit ist so beschaffen, daß die Vorstellung derselben unmittelbar zur Heilsordnung überhaupt oder eines Theils derselben nothwendig ist; oder sie hängt nur mit einer darzu nothwendigen Wahrheit zusammen: und ihre Erkentnis hat also nur einen mittelbaren Einfluß in die Wirklichkeit der Heilsordnung. Der Zusammenhang aber kan nun entweder ein vorhergehender oder nachfolgender seyn: nachdem dasjenige was zusammenhängt, sich entweder als ein Grund oder als eine Folge des andern verhält. Es steht leicht zu erweisen, daß die Lehre von der Dreieinigkeit kein nachfolgender Grundartikel ist: und es hat dieselbe auch Niemand jemals dafür ausgegeben. Denn es ist kein Satz weder von der Sünde und der damit verbundnen Verschuldung, noch von der in Christo geoffenbarten Gnade Gottes gegen die sündigen Menschen, und keine einzige Pflicht namhaft zu machen, folglich keine einzige

unmittelbare Wahrheit der Heilsordnung, aus welcher folgte, daß Gott dreieinig ist. Rükwarts kan es aus dem genauen biblischen Unterrichte über das Erlösungswerk und die Gott für dasselbe schuldigen Gesinnungen geschlossen werden. Aber das heißt von der Folge auf den Grund schliessen. Alle Gottesgelehrten sind darin einig, daß die Lehre von der Dreieinigkeit eine vorläufige Grundlehre und zur deutlichern Einsicht des Erlösungswerks geoffenbart sei. Sie merken daher auch übereinstimmig an, daß sich die von Gott bei Offenbarung derselben beobachteten Stufen auf die von ihm bei Offenbarung des Erlösungswerks beobachteten Stufen bezogen haben, und daß daher diese Lehre erst im N. T. völlig entdekt worden sei, weil Gott weise Ursachen gehabt, die volle und genaue Entdeckung des Erlösungswerkes bis in dasselbe zu verschieben. Ich würde nur noch hinzu setzen, daß diese Lehre auch in das durch das N. T. noch völliger geoffenbarte Heiligungswerk sowohl ihren guten Einfluß habe, als in das Erlösungswerk: indem wir mit Hülfe derselben sowohl den Urheber unserer Heiligung als den Urheber unsrer Erlösung genauer erkennen. Aber die Gottesgelehrten stellen diese Lehre gemeiniglich als eine zur Einsicht in das Erlösungswerk vorläufig unentbehrliche Lehre vor. Darin kan ich ihnen nicht beipflichten. Mir erscheint dieselbe blos als eine dazu nüzliche Lehre. Ich wil dieser

ser Sache, da sie das Hauptwerk in meiner gegenwärtigen Untersuchung seyn wird, einen eignen Abschnitt derselben widmen. Aber wenn sich nun aus meinen Betrachtungen ergeben wird, daß diese Lehre nicht diejenige Stelle im Glauben des Christen wirklich behauptet, welche man ihr gemeiniglich in demselben zueignet: so wolle doch Niemand von meinen Lesern so ungerecht seyn, mir böse Absichten gegen diese Lehre selbst aufzubürden! Ich bin gar nicht gesonnen, den Dreieinigkeitsleugnern brüderliche Hände zu bieten. Ich bitte meine Leser nur, mit mir ruhig und unpartheiisch, und um die Folgen unbekümmert, über das Verhältnis des Satzes, daß Gott dreieinig ist, gegen die geoffenbarte Heilsordnung und die damit verbundne Seligkeit nachzudenken.

Es dürfte überhaupt nöthig seyn, in den vorläufigen Grundlehren noch mehr zu unterscheiden, als bisher in denselben unterschieden wird. Man erkent bereits einige ungleiche Erheblichkeit derselben: indem man eine nähere und entferntere Verknüpfung derselben mit den unmittelbaren Grundlehren erkennt. Aber man solte noch die zum Verstande und zur Gewisheit der unmittelbaren Grundlehren vorläufig blos nüzlichen und die dazu vorläufig unentbehrlichen Lehren unterscheiden. Die Zurechnung der Sünde Adams ist

ohnläugbar zur deutlichern Vorstellung der Zurechnung des Gehorsams Christi nüzlich. Aber ich kan schlechterdings nicht zugeben, daß sie dazu unentbehrlich sei. Denn ein jeder kan sehr wohl verstehen, wie Gott, nachdem er sämtliche von den Menschen verschuldete Strafen an dem Mittler volzogen hatte, beschliessen können, den von diesem mit Uebernehmung derselben geleisteten Gehorsam den von ihm vertretnen Menschen zuzurechnen: ohne vorher an eine von Gott geschehne ähnliche Zurechnung der Sünde Adams zu gedenken. Die Lehre von der Schöpfung des Menschen in dem Ebenbilde Gottes ist ohnläugbar vorläufig nüzlich, um theils die Gerechtigkeit göttlicher Bestrafung der Sünde volkomner einzusehn, theils die in der Wiedergeburt geschehende Erneurung des Menschen zu dem Ebenbilde Gottes desto volständiger zu erkennen. Allein es ist solche zu beiden Absichten gar nicht unentbehrlich. Die Lehre von dem Ebenbilde Gottes ist nur nöthig, um Gott von aller Schuld an der Erbsünde loszusprechen. Aber die wirklichen Sünden und Laster der Menschen würden allezeit strafbar seyn, wenn auch die Erbsünde eine Unvolkommenheit ihrer anerschafnen Natur wäre. Und die in der Wiedergeburt geschehende übernatürliche Anrichtung rechtmäßiger Handlungen würde allezeit sehr volständig verstanden werden können, wenn solche gleich gar nicht als eine Wiederherstellung

stellung zu einer ursprünglich gehabten moralischen Güte vorgestelt würde. Wie wir nun also überhaupt die vorläufigen Grundlehren in vorläufig blos nüzliche und vorläufig nothwendige Lehren zu theilen haben; also gehört die Lehre von der Dreieinigkeit meiner besten Einsicht nach blos zu den erstern. Es ist ohnläugbar, daß die Erkentnis des in der Schrift geoffenbarten Erlösungs- und Heiligungswerks mit Hülfe derselben ausführlicher, richtiger und deutlicher wird. Sie wird mit Hülfe derselben ausführlicher. Denn ich erkenne augenscheinlich mehr: indem ich erkenne, daß beide zwar durch die Kraft Gottes überhaupt gewirkt werden; daß aber jedes derselben ein Zueignungswerk von einer besondern Person im höchsten Wesen ist. Sie wird damit zugleich richtiger: indem sie genauer und bestimter wird. Ohne die Lehre von der Dreieinigkeit erkenne ich meine Erlösung und Heiligung blos für eine göttliche Wohlthat überhaupt. Mit dieser Erkentnis irre ich nicht: weil nicht nur der Urheber von dieser und jener das Wesen Gottes hat, und also wahrer Gott ist; sondern auch alle äussere Werke Gottes Werke des ganzen Gottes sind. Aber in meine Erkentnis kömmt noch mehr Wahrheit: wenn ich auch erkenne, daß meine Erlösung und Heiligung in gewisser Absicht nicht Werke des ganzen Gottes, sondern zunächst Werke besondrer Personen in Gott sind. Vornehmlich aber wird

dieselbe viel deutlicher: indem ich mit Hülfe dieser Lehre mehr in dem göttlichen Werke meiner Wiederbringung und Seligmachung unterscheide. Ich erkenne nun deutlicher, daß ich die Beschliessung, die Möglichverschaffung oder Erwerbung, und die wirkliche Zueignung oder Vollführung meiner Seligkeit zu unterscheiden habe: indem ich erkenne, daß eine jede dieser Handlungen einer besondern Person im höchsten Wesen zugeschrieben werden müsse, und daß also eine jede derselben ihren besondern göttlichen Urheber habe. Ich gedenke nicht, daß damit zugleich meine Freude an dem göttlichen Werke meiner Seligmachung vergrössert, mein Vertrauen verstärkt, und meine Dankbarkeit erhöhet wird, daß ich sämtliche das höchste Wesen darstellende Personen in meiner Erlösung zum ewigen Leben vereinigt, und eine jede derselben etwas besonders zu derselben beitragen sehe. Das angezeigte ist hinlänglich, die Nützlichkeit der Lehre von einem dreieinigen Gott zu einer volkomnern Erkentnis der in der Schrift geoffenbarten Seligmachung der Menschen zu erweisen: und ich übergehe daher auch verschiedne selbst in dem Werke der Schöpfung und Vorsehung daraus erwachsende genauere Bestimmungen.

Aber ist solche zu dieser wichtigen Erkentnis auch nothwendig? Die gemeine Meinung der Gottesgelehrten

ten geht dahin, daß sie es sei. Sie stehn in den Gedanken, daß das in der Schrift geoffenbarte Erlösungswerk nicht ohne die Lehre von der Dreieinigkeit begriffen und gerettet werden könne: indem derjenige, welcher die Genugthuung geleistet hat, sowohl eine göttliche Person gewesen seyn muß, als derjenige, welcher dieselbe gefordert und angenommen hat; beide aber doch von einander verschiedne göttliche Personen seyn müssen. Sie stehen in den Gedanken, daß widrigenfalls die Ungereimtheit, welche die Socinianer der Lehre von der Genugthuung vorwerfen, daß nach derselben Gott sich selbst genug gethan haben müste, nicht füglich abgelehnt werden könne. Und sie setzen hinzu, daß wir ohne die Lehre von der Dreieinigkeit entweder die Gottheit des Erlösers verkennen, oder in den Irrtum verfallen müssen, den in der Schrift geoffenbarten Vater mit dem darin geoffenbarten Sohne und heiligen Geiste für Eine Person zu halten, und das ist in den Irrtum der Patripassianer. Denn ist die göttliche Natur des Erlösers keine andre als die göttliche Natur des Vaters: so hat der Vater für die Menschen gelitten. Ich finde nicht, daß diese Gedanken der Gottesgelehrten eine wirkliche innere Unentbehrlichkeit des Glaubens an einen dreieinigen Gott zur deutlichen und richtigen Einsicht des in der Schrift geoffenbarten Erlösungswerks erweisen. Ich fange bei dem leztern Theile derselben an.

Es hat seine Richtigkeit, daß die Erkentnis der Gottheit oder göttlichen Natur des Erlösers zur Begreiflichkeit einer von ihm geleisteten algemeinen und volkomnen Genugthuung ganz unentbehrlich ist: und wer jene nicht erkennt, kan auch diese nicht erkennen. Es ist hiernächst ohnläugbar ein Irrtum, wenn die göttliche Natur des Erlösers nicht von der göttlichen Natur des Vaters unterschieden, und also der Irrtum der Patripassianer erneuert wird. Die heilige Schrift unterscheidet klar den Vater, welcher den Sohn gesandt hat, und den von demselben gesandten Sohn, welcher in der Fülle der Zeit Fleisch ward, und den Saamen Abrahams annahm. Aber es ist nicht die Frage, ob es ein der Schrift offenbar widersprechender Irrtum ist, wenn das höchste Wesen als eine einzige Person vorgestelt wird. Es ist die Frage, ob es ein Irrtum ist, mit welchem nothwendig unmittelbare Wahrheiten der Heilsordnung wegfallen, und ob die Erkentnis, daß in Gott drei Personen sind, schlechterdings zum Verstande des Erlösungswerks unentbehrlich ist? Es ist die Frage, ob mit dem Irrtum des Patripassianers die göttliche Natur des Erlösers, oder die von demselben dargebrachte Genugthuung aufgehoben wird? Das erstere geschieht augenscheinlich nicht. Der Erlöser behält seine göttliche Natur, und die darin gegründete Hinlänglichkeit zur Leistung einer algemeinen und volkomnen

kommen Genugthuung: es sei nun daß er dieselbe durch eine persönliche Vereinigung mit Gott überhaupt, oder mit einer bestimmten Person im höchsten Wesen empfangen hat. Das andre aber beruht auf der Untersuchung, ob die vertretende Genugthuung gar nicht zu erklären oder zu behaupten ist, wenn nicht die in dem Erlöser zu dem Ende wirksam gewesne göttliche Person eine von dem Vater unterschiedne Person gewesen seyn solte. Und diese Untersuchung wollen wir nun anstellen. Ich finde schlechterdings nicht, daß die Person, welche die Genugthuung gefordert und angenommen, und diejenige, welche dieselbe geleistet hat, nothwendig zwo von einander unterschiedne göttliche Personen gewesen seyn müssen. Es kömmt darauf an, daß das Geschäfte der göttlichen Natur des Erlösers in und bei dem Erlösungswerke deutlich gemacht werde. Wenn wir sagen, daß der Sohn Gottes die Genugthuung geleistet habe: so ist solches ein so genanter apotelesmatischer Satz, in welchem die Mittlersverrichtungen des Erlösers von der göttlichen Natur desselben prädicirt werden: nachdem beide Naturen desselben darzu gemeinschaftlich gewirkt haben, und sie mithin von einer jeden derselben einzeln genommen prädicirt werden können. Aber die Gottesgelehrten haben bei diesen Sätzen die Regel, daß bei Erklärung derselben einer jeden dasjenige zugeeignet werden müsse, was sie an ihrem Theile

zu

zu solchen Mittlersverrichtungen gethan hat, oder noch thut. Nun ist die vertretende Genugthuung durch Uebernehmung der von den Menschen verschuldeten Strafen geschehen. Es ist klar, daß die göttliche Natur keiner Leiden empfänglich war. Und also ist auch klar, daß die menschliche eigentlich die Genugthuung geleistet hat. Wem es auch beliebt, nach dem gemeinen Lehrbegriffe den thätigen Gehorsam des Erlösers zu der von demselben geleisteten vertretenden Genugthuung zu rechnen, muß dennoch die menschliche Natur des Erlösers als die eigentliche verrichtende Ursach der Genugthuung betrachten. Denn sämtliche Handlungen des Gehorsams waren doch Handlungen der menschlichen Natur. Alles, was wir der göttlichen bei Leistung der vertretenden Genugthuung und also in dem Erlösungswerke zuzuschreiben haben, besteht in fortgesezten übernatürlichen Erhöhungen der menschlichen Natur, wodurch theils der volkommenste Gehorsam derselben möglich ward, theils die Leiden derselben die zu einer algemeinen und vollkomnen Genugthuung erforderliche Größe erhielten. So fern dieselbe nun dadurch allerdings eine Mitursach der vertretenden Genugthuung ward; so fern kan und muß ihr dieselbe auch freilich beigelegt werden. Allein die menschliche Natur ist und bleibt das eigentliche Subjekt der Genugthuung: und wir können richtig sagen, daß ihr die göttliche nur zu Leistung der-

selben geholfen habe. Nun aber bin ich sogleich, wo ich seyn wolte. Ich sehe gar nicht, daß nicht eben die höchste Person, welche die Genugthuung forderte, und den Vertreter zu dem Ende darstelte, nicht auch demselben zur Leistung dieser Genugthuung helfen konte. Ich sehe darin gar keine Ungereimtheit, daß z. E. ein Richter die Erlegung einer Geldstrafe forderte, und gleichwohl gütig entweder denjenigen welche dieselbe verwirkt haben, oder demjenigen, der sich mit seiner Genehmhaltung für dieselben verbürget, zu dem Vermögen, dieselbe zu erlegen, behülflich würde. Ich glaube diese Sache in meinen Abhandlungen von den Leiden des Erlösers und zwar in der vierten und fünften derselben hinlänglich ausgeführt zu haben. Die Socinianer stellen die Sache des Erlösungswerks ganz unrichtig vor: indem sie dasselbe der Ungereimtheit anklagen, daß solchem zufolge Gott sich selbst genug gethan haben müste. Der Genugthuende war der Mensch Jesus. Gott that nichts weiter, als daß er ihm durch die allerbesonderste fortgesezte Mitwirkung zu seinen sämtlichen Handlungen die Leistung der Genugthuung möglich machte. Und, wie gesagt, darin ist nichts ungereimtes, daß eben derjenige, welcher die Genugthuung fordert, auch die Leistung der Genugthuung möglich macht, oder zur Leistung derselben zu Hülfe kommt. Das ist vielmehr den Regeln der Gütigkeit

und

und Billigkeit bei gerechter Forderung einer Genugthuung allezeit angemessen. Gesezt, daß ich berechtigt bin, von Jemande die Erstattung eines ihm anvertrauten und von ihm verwahrloseten Eigentums zu verlangen: so ist es, wenn ihm solche ohne meine Beihülfe nicht möglich ist, eine Pflicht der Liebe, daß ich ihm meine Beihülfe darzu nicht versage. Hat es aber mit demjenigen, was Gott in und bei dem Erlösungswerke gethan hat, keine andre Bewandnis: so ist gar nicht abzusehen, warum derjenige, der die Erlösung begehrt, und derjenige, welcher dieselbe dem Vertreter möglich macht, nothwendig zwo unterschiedne göttliche Personen seyn müssen. Es ist eben so wenig nöthig, als daß derjenige, welcher dieselbe zueignet, nothwendig eine besondre von dem sie begehrenden und darzu helfenden unterschiedne göttliche Person seyn muß. Der Rathschluß: die Menschen nicht anders als in der Ordnung der vertretenden Genugthuung zu begnadigen, der Rathschluß zu solcher vertretenden Genugthuung einem übernatürlich dargestelten Menschen durch fortgesezte übernatürliche Einwirkungen zu Hülfe zu kommen, und der Rathschluß zu dem zur Zurechnung derselben nöthigen Glauben in alle Menschen zu wirken, diese drei Rathschlüsse können sämtlich in Einer höchsten Person gedacht und neben einander vorgestelt werden. Also ist denn aber die Offenbarung der Dreieinigkeit gar nicht

zur

zur Begreiflichkeit des in der Schrift geoffenbarten Erlösungs- und Heiligungswerks nothwendig. Und ich sehe auch nicht, daß zur Rettung desselben gegen die Einwürfe der Socinianer etwas damit gewonnen wird, wenn man sich darauf berufet, daß die Leistung der vertretenden Genugthuung durch göttliche Erhöhungen des Vertreters, ein Zueignungswerk einer von der dieselbe fordernden unterschiednen göttlichen Person gewesen sei. Wir müssen doch nicht nur erkennen, daß diese göttlichen Erhöhungen des Vertreters, als ein äusseres Werk Gottes an sich allen dreien göttlichen Personen gemein gewesen; sondern die ganze übernatürliche Empfängnis und Darstellung des Vertreters war doch ohnläugbar ein Werk des dreieinigen Gottes. Also aber bleibt, die gemeine Sprache zu reden, derjenige, der die Genugthuung gefordert, und derjenige der sie geleistet hat, wirklich ursprünglich einer und eben derselbe: und nicht nur eben derjenige, welcher sie forderte und annahm, leistete sie auch; sondern auch eben derjenige der sie geleistet hat, hat sie auch gefordert und angenommen. Der Unterschied löset sich, wenn wir es deutlich machen, blos dahin auf, daß die Beschliessung und die Ausführung der Genugthuung jede einen ihr eignen Grund in Gott hatte. Es ist genug, daß es den moralischen Vollkommenheiten Gottes so wohl anständig war, dem Vertreter zu Leistung der Genugthuung zu helfen, als dieselbe zu begehren.

Wem es von meinen Lesern belieben solte, das gemeinschaftliche Nachdenken mit mir über die innere Erheblichkeit der Lehre von einem dreieinigen Gott nunmehro abzubrechen, von demselben habe ich zuverläßig entweder nachtheilige Urteile für mich, oder für die theure Lehre, deren Würde mir wahrhaftig am Herzen liegt, zu besorgen. Da haben wir nun, wird er sagen, schöne Früchte von dem ruhigen und freien Nachdenken über die innere Erheblichkeit des Glaubens an einen dreieinigen Gott! Also können wir nun denselben in Zukunft sicher aus dem Verzeichnisse der Grundlehren des Glaubens, und damit aus allen Katechismis, Predigten, und andern zur gemeinen Erbauung gerichteten Vorträgen ausstreichen! Es ist derselbe weder unmittelbar noch mittelbar zur Heilsordnung und der daran geknüpften Seligkeit nothwendig. Alles was von ihm zugestanden werden muß, besteht darin, daß wir demselben eine Nützlichkeit zur genauern und volkomnern Erkentnis der in der Schrift geoffenbarten göttlichen Erlösung und Heiligung der Menschen nicht absprechen können. Allein Lehren von keinem grössern Einflusse behaupten höchstens eine Stelle in der akroamatischen Theologie: und also haben wir höchstens den Gottesgelehrten es in Zukunft nicht zu verargen, wenn sie dieser Lehre in ihren Lehrgebäuden ferner eine Stelle einräumen. Der gemeinsame Glaube der Christen bedarf

darf derselben gar nicht. Und noch einmal! da haben wir nun die schönen Früchte von dem ruhigen Nachdenken über das Gewicht dieser Lehre! Also ist dieselbe im Verhältnis gegen den seligmachenden Glauben betrachtet wirklich eine ganz entbehrliche Lehre, welche Jemande ohne Nachtheil desselben völlig unbekant bleiben kan, ja die er ohne Nachtheil desselben verleugnen kan. Und also war der ganze Eifer ein übel verstandner Eifer, mit welchem die Kirche von je her diese Lehre gegen die Arianer und Socinianer verfochten hat. Und also haben diese Leute durchaus keine Irrtümer, welche sie des Antheils an dem gemeinsamen Glauben der übrigen Kirche unfähig machten. Ich erwiedre hierauf zuvörderst, daß, wenn auch aus der angestelten Untersuchung alles das angezeigte wirklich folgen solte, doch daraus gar nichts zur Entschuldigung der arianischen und socinianischen Irrtümer folgen würde. Die Anhänger dieser Irrtümer sind nicht blos Dreieinigkeitsleugner. Sie bestreiten auch die Gottheit oder die Wirklichkeit einer göttlichen Natur in dem Erlöser. Und das ist wahrhaftig ein Grundirrthum: indem mit demselben die Verwerfung der Genugthuung, und also des Erlösungswerks, nothwendig zusammenhängt Aber es kan Jemand die Wirklichkeit dreier Personen im höchsten Wesen leugnen, und doch gleichwohl nach sabellianischer Vorstellungsart die Gottheit des Erlösers erken-

nen. Folglich ist ein Dreieinigkeitsleugner nicht immer nothwendig auch ein Widersacher von der Gottheit des Erlösers: obgleich dieser auch allezeit jenes seyn wird. Hiernächst aber hoffe ich nach allem, was von der Entbehrlichkeit der Lehre von der Dreieinigkeit zum seligmachenden Glauben in dem vorigen ausgeführt worden ist, gleichwohl auf eine andre und bisher, so viel mir bekant ist, nicht bekante Weise eine wirkliche Unentbehrlichkeit derselben zu der in der Schrift geoffenbarten Seligkeit zu erweisen. Ehe ich meinen Beweis antrete, muß ich die zu dieser Seligkeit nöthigen Erkentnisse etwas genauer entwerfen und abtheilen, als sie gemeiniglich entworfen und abgetheilt werden. Die zur Seligkeit nöthigen Erkentnisse sind keine andre, als welche zur Wirklichkeit der geoffenbarten Heilsordnung in einem Menschen nothwendig sind. Das ist recht. Aber nun bestimmt man, daß solche aus keinen andern zusammen gesezt seyn, als deren Vorstellung unmittelbar oder mittelbar mit den zu dieser Heilsordnung gehörigen Beschaffenheiten zusammen hängt. Das ist, man schränkt dieselben auf die Wahrheiten der Heilsordnung ein. Ich sehe dagegen klar, daß wir in die Zahl derselben auch alle diejenigen aufnehmen müssen, deren Erkentnis dem Menschen zur Verrichtung derjenigen Handlungen unentbehrlich ist, mit deren gehörigen Verrichtung von Seiten des Menschen die Wirkungen der

anwen-

anwendenden Gnade zur Wirklichkeit der zur Heilsord-
nung gehörigen Beschaffenheiten verknüpft sind. Denn
da die Wirkungen der Gnade zur Wirklichkeit der Heils-
ordnung in einem Menschen ohne diese Handlungen von
Seiten des Menschen nicht erfolgen: so sind die zur ge-
hörigen Verrichtung derselben nöthigen Erkentnisse wirk-
lich zur Wirklichkeit der Heilsordnung, und also auch
zu der daran geknüpften Seligkeit unentbehrliche Er-
kentnisse. Wir könten dieselbe zum Unterschiede von den
Wahrheiten der Heilsordnung Wahrheiten zur Heils-
ordnung nennen. Ich pflege ihnen noch einen andern
Namen zu geben. Ich nenne sie pädagogische Wahr-
heiten: weil ich es bequem finde, die von Seiten des
Menschen zur Wirklichkeit der Heilsordnung in ihm nö-
thigen Handlungen Handleitungshandlungen zu nen-
nen. Denn sie vereinigen sich dahin, daß der Mensch
die ihm von Gott verliehne Handleitung zu Buße, Glau-
ben und guten Werken gehörig gebrauche: und ich kan
hier nicht ausführen, warum ich diese Benennung für
ausdrückender halte, als die gemeine Benennung des
Gebrauchs der Gnadenmittel. Nur eines anzuführen,
so gehört die Anwendung merklicher Heimsuchungen
Gottes durch Kreuz und Wohlthaten wirklich zu den
zur Beförderung der Heilsordnung dienenden Hand-
lungen; aber es wäre unbequem oder doch nicht ge-
bräulich, dergleichen Heimsuchungen Gnadenmittel zu

nennen, und mithin den Gebrauch derselben zum Gebrauche der Gnadenmittel zu rechnen. Aber also haben wir denn die zur Seligkeit nöthigen Erkentnisse offenbar in zwo Klassen zu vertheilen. In der ersten sind diejenigen, deren Vorstellung unmittelbar oder mittelbar zur Wirklichkeit der Heilsordnung nothwendig ist: die Wahrheiten der Heilsordnung: zu welchen auch die Wahrheiten von der Heilsordnung gehören: nachdem die Erkentnis derselben an sich zum Bestreben nach der Wirklichkeit derselben unentbehrlich ist. In der andern Klasse aber kommen alle diejenigen zu stehn, deren Erkentnis zur gehörigen Verrichtung der Handlungen des Menschen nothwendig ist, an welche die Wirkungen Gottes zur Wirklichkeit der Heilsordnung geknüpft sind: die Wahrheiten zur Heilsordnung. Und es ist ein grosser Mangel, daß die leztern bisher in den katechetischen Unterweisungen bei nahe völlig übergangen werden, in welchen doch sämtliche Jederman zur Seligkeit nöthige Erkentnisse vorgetragen werden solten. Ich habe ihnen in meinem katechetischen Texte ihre Stelle angewiesen. Wollen wir nun den Begrif einer Grundwahrheit des Glaubens auf eine jede solche erweitern, deren Erkentnis zur Wirklichkeit des seligmachenden Glaubens nothwendig ist: so sind auch alle pädagogische Wahrheiten Grundwahrheiten des Glaubens. Wollen wir aber auch diesen Begrif nur auf

solche zum seligmachenden Glauben nöthige Erkentnisse zueignen, welche zugleich Theile des geoffenbarten Lehrbegrifs sind: so sind unter den pädagogischen Wahrheiten wenigstens viele, welche dergleichen zugleich sind, und deren Stelle unter den zur Seligkeit nöthigen Erkentnissen auf diese Weise weit volkomner entschieden wird. Hieher gehören z. E. die Wahrheiten vom Gebet und von den Sacramenten. Ich sehe nicht, daß die Vorstellung dieser Wahrheiten an sich zur Wirklichkeit der Heilsordnung mittelbar oder unmittelbar nothwendig wäre, und daß nicht Buße, Glauben und gute Werke an sich ohne die Erkentnis dieser Wahrheiten möglich seyn solten. Aber es betreffen dieselben Handlungen, welche zur Wirklichkeit dieser Beschaffenheiten von Seiten des Menschen nöthig sind: und diese Handlungen sind nicht ohne die Erkentnis dieser Wahrheiten möglich. Es betreffen dieselben pädagogische Wahrheiten. Damit werden sie zugleich Grundwahrheiten für den Glauben: und die sie abhandelnden Lehren Grundlehren des Glaubens. Und nun zu dieser Klaße von Grundlehren gehört wirklich auch die Lehre der Schrift von der Dreieinigkeit. Das wil ich erweisen.

Diejenigen Handlungen, welche von Seiten des Menschen zur Wirklichkeit der Heilsordnung in ihm unentbehrlich sind, bestehn in der Betrachtung des göttlichen

lichen Worts, im Gebet, und im Gebrauche der Sacramente. Die erstere ist die wichtigste: und es ist nicht zu vergeben, daß davon bei ausführlicher Abhandlung der Heilsordnung, und des Gnadenwerkes Gottes im Menschen, fast gar nichts vorgetragen zu werden pflegt. Die Dogmatik hat doch noch in den mehresten Lehrbüchern gar zu wenig diejenige Gestalt, welche sie nach einem zwekmäßigen Entwurfe haben solte. Sie enthält doch noch gar zu viel Spuren ihrer blos zufälligen Ausbildung und Erweiterung bei nach und nach aufgekommen theologischen Irrtümern. Die Wahrheiten von dem Worte Gottes an sich haben in derselben durchgängig ihre Stelle: nachdem papistische, socinianische und schwärmerische Irrtümer darüber eine genaue Bestimmung derselben veranlaßt haben. Aber über die gehörige Betrachtung des Worts, und damit über die von Seiten des Menschen in Ansehung dieses Gnadenmittels nöthigen Handlungen, pflegen unsre Lehrgebäude zu schweigen. Jedoch zur Sache! Die Betrachtung des Worts muß wohl schlechterdings nicht auf die Betrachtung desselben in der heiligen Schrift eingeschränkt werden. Es begreift dieselbe ausser dem eignen Nachdenken über göttliche Wahrheiten, und frommen Unterredungen über göttliche Wahrheiten, den Gebrauch von allen Arten mündlicher und schriftlicher Vorträge derselben. Aber wir sind darüber einig, daß doch

einjeder verbunden ist, möglichst die göttlichen Wahrheiten in und aus der heiligen Schrift zu erkennen, und zu dem Ende dieselbe zu lesen und zu seiner Erbauung anzuwenden. Und nun kan ich erweisen, daß die Erkentnis der Dreieinigkeit bei dem Christen wirklich eine zur Seligkeit nothwendige Erkentnis ist. Denn ich kan zeigen, daß bei Unwissenheit derselben ein Christ zu der ihm obliegenden Betrachtung göttlicher Wahrheiten in und ausser der Schrift wirklich ungeschikt ist. Bei Unwissenheit derselben kan er so wenig die heilige Schrift als andre aus derselben gezogne Vorträge göttlicher Wahrheiten verstehn. Und bei Ermangelung derselben kan er keine vernünftige Hochachtung gegen die heilige Schrift behalten. Lasset uns beide Punkte nothdürftig ausführen! In sämtlichen aus der Schrift gezognen mündlichen und schriftlichen Vorträgen wird die Lehre von der Dreieinigkeit gebraucht und zum Grunde gelegt: und es kan daher Niemand eine Predigt, wenn solche wirklich christlich ist, einen Katechismus, ein Gesang- und ein Gebetbuch verstehn, und also zu seiner Erbauung wirklich anwenden, wenn ihm diese Lehre unbekant ist. Wolte Jemand aber auch dieses blos auf die Abfassung solcher Vorträge unter den Rechtgläubigen einschränken, und solte auch selbst gegen den zu häufigen Gebrauch dieser Lehre in den zum gemeinen Unterricht und zur gemeinen Erbauung gerichteten Vorträ-

gen manches zu erinnern seyn; so ist doch gewiß, daß die göttlichen Schriften des N. T. sonderlich diese Lehre überall dergestalt voraussetzen und zum Grunde legen, daß sie von Niemande ohne Beihülfe derselben verstanden, und folglich auch nicht mit Verstande zur Erbauung angewandt werden können. Wenn diese Lehre blos in einigen Stellen derselben vorkäme: so würde die Erbauung des Christen in und aus der heiligen Schrift mit Unwissenheit derselben nicht sonderlich verlieren. Aber der ganze Vortrag unsrer heiligen Bücher, und sonderlich der Bücher des Neuen Bundes; ist nach derselben abgefaßt: und daher geht es gar nicht an, daß solcher ohne Beihülfe dieser Lehre verstanden werden könne. Ich gedenke nicht daran, daß sie doch widrigenfals unfehlbar unrichtig verstanden werden; daß aber ein unrichtiger Verstand gar kein Verstand ist. Jedoch dis ist es nicht alles. Wer von dieser Lehre keinen Begrif hat, oder sich von dem in der Schrift vorkommenden Vater, Sohn und heiligen Geiste, nicht diejenigen Begriffe macht, welche er sich dieser Lehre zufolge von denselben machen muß, dem muß die göttliche Eingebung der heiligen Schrift wahrhaftig verdächtig werden: und er kan unmöglich eine vernünftige Hochachtung gegen dieselbe haben. Ist der in der Schrift geoffenbarte Erlöser nicht wirklich eine göttliche Person, sondern war derselbe nichts weiter als ein mit göttli-

chen Gaben ausgerüsteter Mensch: so ist alles in der Schrift darzu abgefaßt, die Leser in Absicht auf denselben in Irrtum zu führen, und Abgötterei mit einem Menschen zu veranlassen. Denn es ist ohnläugbar, daß sie ihm solche Prädikate beilegt, welche nur einer göttlichen Person beigelegt werden können. Und dieselbe Bewandnis hat es, wenn der darin vorkommende heilige Geist keine göttliche Person, sondern blos die Kraft oder Wirkung Gottes ist. Denn es ist ohnläugbar, daß die Schrift dergestalt von ihm redet, wie nur von einer Person geredet werden kan. Und kan ein Buch von Gott seyn, dessen Abfassung, es aufs erträglichste zu neunen, so unweislich gemacht worden, daß die Leser bei einer ehrerbietigen Annehmung der sich ihnen daraus darstellenden Lehren Irrtümer und grobe Irrtümer nicht vermeiden können? Kan ein Unterricht von Gott seyn, dessen Sinne man solche gezwungene Wendungen geben muß, als diejenigen demselben geben, welche die Lehren von der Dreieinigkeit für einen Irrtum halten? Solten auch diese Anstöße gröstentheils verschwinden, wenn man den Vortrag der Schrift vom Vater, Sohn und heiligen Geiste, auf sabellianisch erklärte; so bleiben doch auch bei dieser Erklärungsart offenbare Unbequemlichkeiten und Unschiklichkeiten im Vortrage derselben übrig. Es ist ohnläugbar, daß die heilige Schrift den Vater, den Sohn und den heiligen

Geist, dergestalt neben einander sezt, und mit einander verbindet, auch von denselben so redet, wie in der Sprache der Menschen drei von einander wirklich unterschiedne Personen neben einander gestelt und mit einander verbunden werden, und wie die Menschen von drei unterschiednen zu reden pflegen. Also aber wird immer die weiseste Abfassung der Schrift verdächtig, wenn es nicht wirklich drei unterschiedne göttliche Personen seyn solten. Und nun glaube ich, meinen Beweis geführt zu haben. Eine Lehre, ohne welche die heilige Schrift nicht verstanden, und für einen von Gott eingegebnen Unterricht zur Seligkeit vernünftig erkant werden kan, ist eine zur Seligkeit unentbehrliche Lehre: weil eine vernünftige Gewisheit von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, und das Vermögen, solche mit Verstande zu lesen und zur Erbauung anzuwenden, einemjeden Christen zur Seligkeit nöthig sind. Und diese Bewandnis hat es mit der Lehre von der Dreieinigkeit.

Aber wenn wir denn also die Lehre von der Dreieinigkeit doch immer für eine Grundlehre des Glaubens erkennen müssen: war es denn nicht gleichviel, nach was für einer Regel und aus was für einem Grunde solches geschehn muß? und wozu dient der Unterschied zwischen Wahrheit der Heilsordnung und zur Heilsordnung? Wenn doch diese so nothwendig sind als jene: so gelan-

gen

gen wir doch durch die ganze angestelte Untersuchung zu keiner grössern Berichtigung in der Sache selbst, sondern höchstens zu mehr Richtigkeit in Ansehung des Grundes der Sache. Fünf Folgen, welche sich aus der angestelten Untersuchung ergeben, werden meine Leser überzeugen, daß dieselbe allerdings geschikt ist, in den gemeinen Begriffen von dem Verhältnis des Glaubens an einen dreieinigen Gott gegen den seligmachenden Glauben verschiednes zu verbessern. Ich empfehle sie ihrer ganzen Aufmersamkeit. Die erste ist: es ist entschieden, daß die Lehre von der Dreieinigkeit gar nicht zum seligmachenden Glauben nach der Schrift an sich unentbehrlich ist; sondern blos zum seligmachenden Glauben aus der Schrift. Ich muß mich erklären. Niemand kan behaupten, daß zu dem in der Schrift verordneten seligmachenden Glauben die Lesung der heiligen Schrift, und der Gebrauch gemeiner aus derselben gezogner mündlicher und schriftlicher Vorträge, schlechterdings unentbehrlich ist. Widrigenfalls müste derselbe bei Leuten, welche nicht lesen können, und nicht öffentliche Vorträge über die geoffenbarten Wahrheiten zu hören Gelegenheit haben, schlechterdings unmöglich seyn. Wenn wir nun einen Menschen annähmen, dem es nicht möglich und daher auch keine Pflicht wäre, die heilige Schrift zu lesen, und die gemeinen Vorträge über dieselbe zu nutzen: so könte derselbe doch durch einen

nen

nen mündlichen Privatunterricht zum Glauben an Jesum Christum, und also zum seligmachenden Glauben nach der Schrift gebracht werden. Aber zu diesem Glauben an sich ist erwießnermassen die Lehre von der Dreieinigkeit nicht nothwendig. Mithin würde es nicht nur überflüßig sondern auch unüberlegt seyn, wenn Jemand nöthig fände, dieses Geheimnis einem solchen Menschen gleichwohl zu überliefern. Es ist an sich möglich, ein Christ zu seyn, ohne von diesem Geheimnis der christlichen Religion etwas zu erkennen. Aber alle diejenigen Christen, welche Zeit und Gelegenheit haben, ihren Glauben aus der Schrift zu schöpfen, und sich theils durch Lesung der Schrift, theils durch den Gebrauch der gewöhnlichen aus derselben gezognen mündlichen und schriftlichen Vorträge, in ihrem Glauben zu erbauen, alle diese Christen sind erwiessenermassen der Erkentnis dieses Geheimnißes benöthigt. Zum seligmachenden Glauben aus der Schrift ist solche unentbehrlich. Freilich werden also die Fälle unter uns, und im Schooße der Kirche, nur selten seyn, da dieselbe Jemande ohne Nachtheil für seinen Glauben vorenthalten werden könte. Aber desto öfter können sich dieselben bei Leuten außer der Kirche ereignen, und ein Heidenlehrer z. E. thut, so lange er noch keine Samlung ganzer Gemeinen unter den Heiden vor sich sieht, sehr übel, wenn er sich die Gewinnung einzelner Leute

mit

mit dieser Lehre ohne Noth beschwerlich macht. Meine zweite Folge ist diese: Es ist erwiesen, daß nicht mehr von dieser Lehre in die jedem Christen nöthige Erkentnis gehört, als so viel davon zum Verstande der heiligen Schrift, und zum Gebrauch andrer mündlicher und schriftlicher Vorträge über die göttlichen Wahrheiten unentbehrlich ist. Denn es ist erwiesen, daß sich die eigentliche Unentbehrlichkeit dieser Lehre blos darauf einschränkt. Nun ist aber zu diesem Endzwecke nichts weiter zu wissen nothwendig, als daß der in der Schrift vorkommende Vater, Sohn und heilige Geist, jeglicher zu dem einigen höchsten Wesen gehöre und in demselben angetroffen werde; daß daher ein jeder derselben der wahre Gott ist, ohne ein besondrer Gott zu seyn; und daß ein jeder derselben zu dem Werke unsrer Seligkeit etwas besonders gethan hat und fortgesezt thut. Folglich ist auch erwiesen, daß in allen katechetischen Unterweisungen über den Lehrbegrif, von dieser Lehre nicht mehr als dieses von Rechts wegen angetroffen werden solte. Nachdem einmal das Wort Person bei dem Vortrage dieser Lehre so üblich geworden ist, daß alle Predigten und Katechismi sich desselben bedienen: so muß zum Verstande desselben höchstens die Nachricht hinzukommen, daß es in der Kirche gebräuchlich sei, diese drei die drei Personen in dem höchsten Wesen zu nennen. Allein wir haben nun einen neuen Grund, die

sämt-

sämtlichen übrigen theologischen Ausführungen dieser Lehre von dem gemeinen Unterrichte der Christen auszuschliessen zum Verstande und vernünftigen Gebrauche der heiligen Schrift, und einer gemeinen Erbauung angemeßner aus derselben gezogner Vorträge, ist kein Wort von den persönlichen Handlungen und Unterschieden dieser dreien nötig. Ich leugne nicht, daß die Erkentnis derselben zu einem völligern Verstande derselben nüzlich ist. Aber wenn ein jeder Christ alles wissen muß, was dazu nüzlich ist: so muß einjeder gemeiner Christ die ganze Theologie wissen. Meine dritte Folge: es ergiebt sich, daß die Offenbarungshandlungen des Vaters, des Sohns und des heiligen Geistes, nach der Schrift das vornehmste sind, was ein jeder aus dieser Lehre erkennen muß. Denn auf dieselben bezieht sich überall der Vortrag der heiligen Schrift: und dieselben werden überall bei dem Unterrichte derselben von der göttlichen Wiederbringung des Menschen zum Grunde gelegt. Wem der gemeine Unterricht über diese Lehre bekant ist, dem wird diese Anmerkung nicht überflüßig scheinen. Gemeiniglich sagt man zu viel von den dreien göttlichen Personen an sich, und zu wenig von dem in der Schrift einer jeden derselben zugeeigneten Geschäfte bei der Seligmachung des Menschen. Und doch nicht so wohl jenes, als vielmehr dieses, muß einemjeden wohl bekant seyn, der den heiligen Schrift-

stellern,

stellern, sonderlich im N. T. bei ihren Unterweisungen von dem Rathschlusse Gottes über die Seligkeit des Menschen folgen sol. Meine vierte Folge besteht darin, daß der Sabellianismus kein Grundirrtum ist. Ein Grundirrtum ist ein jeder, der einer Grundwahrheit entgegen steht. So muß der Begrif erklärt werden, wenn die Erklärung ihre gehörige Richtigkeit haben sol. Eine Lehre ist ein Inbegrif von mehrern, Ein Objekt betreffenden Wahrheiten. Und da ist keine Lehre, sonderlich keine dogmatische Lehre, in welcher es lauter Grundwahrheiten gäbe. Daher kan es nicht zum Merkmal eines Grundirrtums angenommen werden, wenn derselbe Sätzen einer Lehre entgegen steht, welche überhaupt genommen den Rang einer Grundlehre hat. Nun kan es auch Niemande einfallen, daß die Lehre von der Dreieinigkeit aus lauter Grundwahrheiten zusammengesezt sei. Widrigenfalls gäbe es keinen Satz in derselben, dessen Erkentnis nicht Jederman zur Seligkeit nothwendig wäre: folglich keinen Satz, der blos in die akroamatische Abhandlung derselben gehörte. Wollen wir demnach beurteilen, ob ein dieser Lehre entgegen stehender Irrtum ein Grundirrtum sei, oder nicht: so werden wir noch nicht berechtigt, ihn um deswillen für einen Grundirrtum zu halten, weil die Lehre von der Dreieinigkeit, welcher er entgegen steht, überhaupt genommen eine Grundlehre ist. Wir müssen untersuchen,

ob er den in dieser Lehre zu unterscheidenden Grundwahrheiten entgegen gesezt sei, oder nicht. Und das glaube ich von dem Sabellianismus mit Grunde verneinen zu können. Nur diejenigen Sätze in der Lehre von der Dreieinigkeit sind Grundwahrheiten, in Absicht auf welche dieselbe eine Grundlehre ist. Und das sind erwiesnermaßen diejenigen, ohne deren Beihülfe die nähere Offenbarung Gottes in der Schrift nicht verstanden, und vernünftig als ein göttlicher Unterricht zur Seligkeit angewandt werden kan. Aber ich irre sehr; oder es schränken sich solche auf diese Drei ein 1) daß der Vater, der Sohn und der heilige Geist, jeglicher zum höchsten Wesen gehören, oder der wahre Gott sind: 2) daß ein jeder derselben eine Person und folglich eine göttliche Person ist: und 3) daß sich ein jeder derselben in dem Werke der Seligmachung der Menschen auf eine besondre Weise geoffenbart hat. Die erste Wahrheit stößt der Arianer und Socinianer um: und daher können wir nicht Anstand nehmen, diese Dreieinigkeitsleugner eines Grundirrtums anzuklagen. Bei dem erstern wäre vielleicht doch manches gelinder zu beurteilen. Darauf ich mich jezt nicht einlassen kan. Mit dem Arianismus und Socinismus fällt auch der Glaube an eine algemeine oder doch innerlich volkomne Genugthung hinweg: und also wird auch auf diese Weise, wofern nicht die Allgemeinheit der Genugthuung doch ohne

die

die innere Vollkommenheit derselben bestehen kan, eine unmittelbare Grundwahrheit umgestossen. Aber bei der sabellianischen Vorstellungsart bleiben alle drei angezeigte Grundwahrheiten ungekränkt stehen. Es wird nur nicht erkant, daß der Vater, der Sohn und der heilige Geist drei von einander wahrhaftig verschiedne göttliche Personen sind. Und aller Nachtheil, welcher daraus erwächst, besteht darin, daß der Vortrag der heiligen Schrift von diesen dreien nicht so völlig verstanden und bequem befunden werden kan, als wenn auch der persönliche Unterschied derselben erkant wird. Indessen ist die dem Sabellianer anscheinende Unbequemlichkeit und Unschiklichkeit in der Art des Vortrags so geringe, daß sie ihm den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift, und den weisesten Urheber derselben, nicht einen Augenblick verdächtig machen kan. Es ist wahr, daß diejenigen Stellen, in welchen diese drei neben einander gesezt und durch und mit einander verbunden werden, einen der menschlichen Vorstellungsart angemeßnern Sinn haben, wenn solches drei von einander unterschiedne Personen sind. Aber der Sabellianer kan es nicht anstößig finden, wenn auch von der einigen höchsten Person in Absicht auf drei unterschiedne Offenbarungen und Verhältnisse also geredet werden solte. Er kan z. E. den Befehl Christi über die Taufe keiner unschiklichen Abfassung beschuldigen, wenn solcher auch

den Sinn haben solte, daß die Taufe zur Erkentnis und Bekentnis Gottes als des Schöpfers, und als des Erlösers, und als des Heiligers der Menschen geschehen solte. Und es ist weiter wahr, daß diejenigen Stellen, in welchen diesen dreien Handlungen und Verhältnisse gegen einander beigelegt werden, einen der menschlichen Vorstellungsart angemeßnern Sinn haben, wenn solches drei unterschiedne Personen sind. Aber der Sabellianer darf nur annehmen, daß in diesen Stellen der Sohn nach der von ihm angenommnen menschlichen Natur benannt, und unter dem heiligen Geiste nach einer in der Schrift gewöhnlichen Metonymie die Wirkungen desselben begriffen werden: so findet er in der Abfassung dieser Stellen nichts, das nicht ganz schiklich seyn solte. Gesezt er lieset, daß der Sohn den Vater bittet, den heiligen Geist zu senden, und er denkt sich unter dem Sohne den Gottmenschen Christum, unter dem heiligen Geist aber die Wirkungen des heiligen Geistes: so stelt sich ihm dieser durch die Worte ganz schiklich ausgedrükter Sinn dar, daß der Gottmensch Christus durch sein Gebet Gott zu Gnadenwirkungen in seinen Gläubigen zu bewegen verheisse. Anders verhält es sich mit dem irrigen Lehrbegrif des Socinianers. Solte es sich mit dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste, nicht anders verhalten, als er sich die Sache vorstelt: so wäre der Vortrag der hei-

ligen Schrift offenbar widersprechend, und Irrtum und Misdeutung zu verursachen eingerichtet. Aber bei dem Irrtum des Sabellianers bleibt nicht nur, wie ich oben bereits gezeigt habe, das in der Schrift geoffenbarte Erlösungs- und Heiligungswerk unverlezt stehen; sondern es behält auch die heilige Schrift ihren guten und bequemen Verstand. Folglich leiden weder Wahrheiten der Heilsordnung noch Wahrheiten zur Heilsordnung. Folglich ist und bleibt er ein Irrtum; aber er ist kein Grundirrtum. Und damit gelange ich zu meiner fünften und wichtigsten Folge. Wenn es schwer fällt, die Lehre von der Dreieinigkeit in dem gemeinen Unterrichte richtig und genau vorzutragen, ohne den Tritheismus zu veranlassen: so ist es rathsam, dieselbe auf eine dem Sabellianismus sich nähernde Weise vorzutragen. Das ist diese Folge. Ich rede von dem gemeinen Unterrichte. Denn in dem akroamatischen Vortrage kan mit Anwendung genauer philosophischer Begriffe von der Substanz alles sehr richtig und genau vorgestelt, und doch der Irrtum des Tritheiten volkommen verhütet werden. Aber im gemeinen Unterrichte kan von dem genauen philosophischen Begriffe einer Substanz kein Gebrauch gemacht werden: und man mag den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, blos schlechthin drei von einander Unterschiedne im höchsten Wesen, deren jeder das höchste Wesen habe und daher

wahrer Gott sei, oder man mag sie drei im höchsten Wesen unterschiedne göttliche Personen oder für sich Bestehende nennen: so kan man nicht verhindern, daß der gemeine Christ auf dieselben alles dasjenige zueignet, was nach dem gemeinen Sprachgebrauch von dreien unterschiednen Personen gilt. Man kan nicht verhindern, daß er sich drei ausser einander wirkliche gedenkt, deren jeder seine eigne Wirklichkeit hat, und also in seinen Gedanken die Gottheit wenigstens aus dreien dieselbe gemein habenden höchsten Personen zusammensezt. Ich lasse mir nicht ausreden, daß unsre gemeine Christen durchgängig Tritheiten sind, und daß wir zu viel von ihnen begehren, wenn wir verlangen, daß sie bei den drei Personen im höchsten Wesen etwas von dem Begriffe der Person absondern sollen, das im gemeinen Leben allezeit in diesem Begriffe enthalten ist, nehmlich den Besitz einer eignen Wirklichkeit. Nun ist der Tritheismus ohnläugbar in allen Absichten ein Grundirrtum. Theils ist die Wahrheit, daß Gott ein einiger ist, nach aller Geständnis eine Grundwahrheit; und er steht also einer Grundwahrheit entgegen. Theils kan bei demselben schlechterdings nicht die heilige Schrift verstanden, und für einen göttlichen Unterricht an die Menschen erkant werden: indem die Einheit Gottes nicht nur in dem Vortrage derselben überall zum Grunde gelegt; sondern auch so oft ausdrücklich versichert wird,

daß

daß derjenige die offenbarsten Widersprüche und mithin Ungereimtheiten in der heiligen Schrift antreffen muß, der sich überredet, daß dieselbe drei von einander verschiedne Gottheiten der Menschen zur Anbetung darstelle. Aber der Sabellianismus ist kein Grundirrtum. Also lasset uns doch aus zweien Uebeln das kleinere wählen, und, wenn nun der gemeine Christ nicht gegen beide Irrtümer verwahrt werden kan, unsern Unterricht dergestalt abfassen, daß er wenigstens gegen den grössern verwahrt werde. Ich gedenke nicht daran, daß bei einem sich vom Tritheismus mehr entfernenden Unterrichte auch die Vorstellung der Dreieinigkeit einem jeden weniger Mühe verursachen wird. Allein aus dem nachahmungswürdigen Verhalten Christi in seinen Lehrvorträgen solten wir es allerdings gelernt haben, daß mehr für den Verstand, als für die allergenaueste Richtigkeit im Vortrage göttlicher Wahrheiten gesorgt werden müsse. Unser Heiland pflegte in seinen Reden an die Juden die Werke, mit welchen seine Lehre versiegelt ward, und die sämtlichen übernatürlichen Kräfte, mit welchen er begabt war, als Wirkungen des Vaters vorzustellen. Genauer waren solches Zueignungswerke des mit ihm persönlich vereinigten Sohnes Gottes. Allein seine Zuhörer würden ihn nicht verstanden haben, wenn er die Sache so genau hätte bestimmen wollen. Und wenn wir denn auch in dem gemei-

nen Unterrichte die Sache in solche Worte fassen solten, in welchen der Theologe eine hinlängliche Verwahrung gegen sabellianische Irrtümer vermissen würde: würden wir denn nicht gleichwohl zugleich recht füglich die Sprache der heiligen Schrift reden können? Die heilige Schrift eignet die Offenbarungshandlungen der drei Personen nicht so durchgängig und einförmig der sich darin verherrlichenden göttlichen Person zu, daß sie nicht eben dieselben auch öfters Gott überhaupt und einer andern Person zueignen solte: weil sie doch als äussere Handlungen ursprünglich gemeinschaftliche Handlungen sind. Sie sagt so wohl, Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber, der Vater der in mir wohnet thut die Werke, ich im Vater und der Vater in mir; als, der Sohn Gottes ist darzu erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöhre, und der Sohn Gottes hat die Reinigung unsrer Sünden durch sein Blut gemacht. Sie sagt so wohl, schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, Gott ist es der in euch wirket beide das Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen, und Christus hat sich selbst gegeben für seine Gemeine auf daß er sie reinigte und heiligte; als, ich will meinen Geist in euch geben, und euch also zu Leuten machen, die in meinen Geboten wandeln, und als sie von dem Bade der Wiedergeburt und Erneurung des heiligen Geistes redet. Also aber ist entschieden,

daß

daß es dem seligmachenden Glauben so wenig aus der Schrift als nach der Schrift zum Nachtheil gereichen würde, wenn wir, um von dem gemeinen Christen verstanden zu werden, und nicht den abscheulichen Irrtum des Tritheismus zu veranlassen, uns lieber einfältig an die Sprache der Schrift halten, und alle kunstmäßige Bestimmungen weglassen wolten: wenn es auch dabei gleich nicht möglich seyn solte, sabellianischen Irrtümern hinlänglich vorzubeugen. Auch die Gewinnung der Juden würde damit erleichtert werden. Denn nur der bei dieser Lehre anscheinende Tritheismus macht solche denselben so ausnehmend verdächtig, und erhält sie in dem stärksten Vorurtheile gegen die Wahrheit und Göttlichkeit des im N. T. verfaßten Lehrbegrifs. Da nun die Erkentnis einer innern wirklichen Verschiedenheit der dreien göttlichen Personen ausgeführtermaßen so wenig zum seligmachenden Glauben aus der Schrift als nach derselben schlechterdings unentbehrlich ist; auch dem gemeinen Christen nicht ohne die Gefahr tritheitischer Irrtümer zu veranlassen, überliefert werden kan: so ist es ein wirklicher Fehler, daß derselbe in den Katechismus gebracht wird. Meiner besten Einsicht und Ueberzeugung nach solte ein Katechismus nichts anders als folgendes enthalten:

Es ist ein einiger Gott.

Dieser einige Gott hat nach der heiligen Schrift die Menschen zur Seligkeit erschaffen; hiernächst dieselbe durch eine vertretende Genugthuung für ihre Sünden möglich verschaft, das ist in der Sprache der Schrift, die Menschen erlöset, oder eine Befreiung derselben von der Sünde möglich verschaft. Und eben derselbe macht die Seligkeit der Menschen durch die Heiligung derselben wirklich.

Daher redet die heilige Schrift von einem Gott dem Vater, von einem Sohne, und von dem heiligen Geiste.

Gott der Vater hat die Menschen zur Seligkeit erschaffen: Gott der Sohn hat sie zu derselben erlöset: und Gott der heilige Geist macht dieselbe in ihnen durch die Heiligung wirklich.

Daher ist der einige Gott der in der Schrift geoffenbarte Vater, Sohn und heilige Geist: und der in der Schrift vorkommende Vater, Sohn und heilige Geist ist der einige Gott.

Gott dem Vater haben wir unsre Schöpfung und Verordnung zur Seligkeit, Gott dem Sohne die Möglichverschaffung derselben oder unsre Erlösung, und dem heiligen Geiste die Wirklichmachung derselben durch die Heiligung zu danken.

Ich habe nun meine Untersuchung nicht nur vollendet; sondern auch den Nutzen der unter derselben gemachs

machten Entdeckungen gezeigt. Aber ich kan es meinen Lesern nicht verdenken, wenn ihr Beifal noch durch einen Einwurf zurükgehalten werden solte, der die von mir vorgetragne Theorie wirklich bedenklich zu machen scheint. Ich wil ihn in seiner ganzen Stärke vortragen, und nicht unbeantwortet lassen. Es ist erwiesen worden, daß die Lehre von der Dreieinigkeit gar keine weder zum Verstande der geoffenbarten Heilsordnung, noch zur Wirklichkeit derselben in einem Menschen, zu erkennen unentbehrliche Lehre ist, und daß die Nothwendigkeit einiger Erkentnis derselben bei einem jeden Christen blos auf der Unentbehrlichkeit derselben zum Verstande und vernünftigen Gebrauche der heiligen Schrift beruht. Aber wie steht es denn mit der Weisheit und Güte Gottes zu vereinigen, daß er diese Lehre in die Schrift gebracht, und den ganzen Vortrag der heiligen Schrift so eingerichtet hat, daß diese Lehre zum Verstande derselben nothwendig wird, wenn gleichwohl dieselbe zur Erkentnis und Ausübung der in der Schrift geoffenbarten Heilsordnung gar nicht nothwendig war? Wie kan es eine Gott anständige Absicht geben, die ihn bewogen haben könte, diese geheimnisvolle Erkentnis von allen Lesern seines Wortes zu verlangen, wenn doch ohne Beihülfe derselben die ganze von ihm beliebte Wiederbringung der Menschen verstanden werden konte? Ich könte hierauf erwiedern,

daß doch aber die Nüzlichkeit dieser Lehre zu einer vollkomnern Erkentnis der in der Schrift geoffenbarten göttlichen Wiederbringung des Menschen zugestanden, und selbst von mir erwiesen worden ist: und daß es der Weisheit Gottes so wohl anständig gewesen, zur Erkentnis der geoffenbarten Heilsordnung nüzliche als darzu nothwendige Wahrheiten der Offenbarung einzuverleiben. Die Entdekung von einer bevorstehenden Anzündung der Erde ist ohnläugbar eine blos zur volkomnern Vorstellung des endlichen Ausganges des menschlichen Geschlechts nüzliche Entdekung. Niemand wird gleichwohl um deswillen der Weisheit Gottes Vorwürfe machen, daß er dieselbe nicht zurükgehalten hat. Allein ich erkenne, daß diese Antwort in dem vorhandnen Falle kein Gnüge thut. Die Lehre von der Dreieinigkeit ist eins dem menschlichen Verstande so viel Mühe verursachende Lehre, daß von unstudirten Christen eine genaue und durch und durch richtige Vorstellung derselben fast nicht verlangt werden kan. Es ist eine soviel Unbegreifliches enthaltende Lehre, daß die Verirrungen und Trennungen, welche dieselbe veranlaßt hat, und wirklich durch den Abweg des Tritheismus, welcher unter den gemeinen Christen gemein ist, fortgesezt veranlaßt, dem alwissenden Urheber der heiligen Schrift nicht entgehn konten. Und nun bleibt es allezeit ein scheinbarer Anstoß, wie Gott

mit

mit Weisheit und Güte diese zum seligmachenden Glauben an sich gar nicht nothwendig gewesne Lehre in seine nähere Offenbarung tragen, und dergestalt habe tragen können, daß sie bei dem ganzen Vortrage der Offenbarung zum Grunde gelegt, und einem jeden auch dem einfältigsten Leser einige Erkentnis derselben zum Verstande der Offenbarung nothwendig geworden. Käme es nur auf eine oder die andre Stelle der heiligen Schrift an: so wäre wohl zu erklären, wie Gott bei dem weisesten Vorhaben, allen Arten von Lesern in seinem Worte etwas mitzutheilen, auch diese Lehre den nachdenkenden und scharfsinnigen Christen überliefert habe. Es war gar nicht nöthig, daß alle Menschen alles aus der Offenbarung erkanten: und folglich auch nicht daß alle Menschen alles in derselben verstunden. Aber der ganze Vortrag der göttlichen Schriften, sonderlich des Neuen Bundes, setzt diese schwere Lehre voraus. Und das scheint mit dem weisesten Urheber derselben zu streiten, wenn diese Lehre gleichwohl mit den zur Seligkeit zu erkennenden Lehren gar nicht nothwendig zusammenhängt. Also kan man billig von mir fordern, daß ich Gott anständigere Absichten angeben müsse, aus welchen sich die Offenbarung dieser Lehre in der Schrift hinlänglich erklären und rechtfertigen lasse. Und wenn ich dergleichen nicht angeben könte: so würde um deswillen mein geführter Beweis, daß diese Lehre

an sich betrachtet keine zum Glauben nothwendige Grundlehre ist, nicht im geringsten entkräftet werden. Es wäre eine ausnehmende Uebereilung, wenn wir aus unserm Unvermögen, Gott anständige Absichten bei den Dingen in der Religion und Natur anzugeben, auf einen Mangel derselben schliessen wolten. Allein wenn ich meinen Lesern zeigen kan, daß Gott durch Bereicherung seiner nähern Offenbarung mit dieser Lehre unsre Gewisheit von der Wirklichkeit seiner nähern Offenbarung in der Schrift, und von der Göttlichkeit des darin verfaßten Lehrbegrifs, vergrössert hat: so werden sie doch erkennen müssen, daß die Aufnahm dieser Lehre in die Offenbarung nicht nur dem Endzwecke derselben volkommen gemäß und anständig gewesen ist; sondern daß solche auch mit der übrigen Abfassung und Wahl ihres Jnhalts volkommen übereinstimt. Ein ansehnlicher Theil der Offenbarung besteht aus Weissagungen und Geschichten, welche gar nicht zum Verstande des darin geoffenbarten Lehrbegrifs, aber wohl zur Vergewisserung von der Wahrheit und Göttlichkeit desselben nöthig und nützlich waren. Und nun kan ich eine gleiche Nothwendigkeit und Nützlichkeit von der Lehre von der Dreieinigkeit erweisen. Jch schränke mich, um nicht zu weitläuftig zu werden, auf drei Betrachtungen ein. Die erste ist: Ohne die Lehre von der Dreieinigkeit würde uns die heilige Schrift von Gott an sich betrachtet

oder von den innern Prädikaten und Beschaffenheiten Gottes gar nichts entdecken, das nicht auch natürlich von ihm erkant würde. Also ohne diese Lehre würde es in der Lehre der Schrift von Gott an sich betrachtet gar kein geoffenbartes Geheimnis geben. Nun finde ich mich wohl gar nicht bestimt, denjenigen beizupflichten, welche die Erweiterung und Bereicherung der natürlichen Erkentnis Gottes für ein schlechterdings nothwendiges Merkmal einer nähern Offenbarung halten. Ich sehe klar, daß ein unmittelbarer göttlicher Unterricht, der sich auch blos auf die natürlich bekanten Wahrheiten erstrekte, allezeit eine für das menschliche Geschlecht so wichtige Wohlthat seyn würde, daß Gott mit Weisheit und Güte beschliessen können, dergleichen den Menschen zu ertheilen. Und ich sehe klar, daß es auch ohne die Gegenwart von Wahrheiten über die Vernunft möglich sei, von der Göttlichkeit der Offenbarung gewiß zu werden. Ich habe anderswo so gar ausgeführt, daß die einer Offenbarung einverleibten Geheimnisse gar nicht einmal recht brauchbar sind, von der Göttlichkeit derselben vergewissert zu werden *). Allein, da doch ohnläugbar in Gott vieles übrig bleiben muß, das durch natürliches Nachdenken gar nicht erkant werden kan:

und

*) In meinem Beweise daß Gott die Menschen bereits durch seine Offenbarung in der Natur zur Seligkeit führt §. 9. u. f.

und da es Gott, wenn er doch einmal das Offenbarungswunder nöthig befindet, recht anständig ist, die natürliche Erkentnis des Menschen in allen Punkten zu erweitern und zu vervolkommen: so war es ihm auch recht anständig, dergleichen in Ansehung seiner innern Beschaffenheiten und Prädikate zu thun. Und wir können gewiß seyn, daß er zu dem Ende aus seinen den Menschen natürlich unbekanten Beschaffenheiten und innern Prädikaten diejenige erwählt haben werde, welche theils dem menschlichen Verstande noch die wenigste Mühe verursacht, theils in die von ihm beliebte Heilsordnung noch den meisten Einfluß hat. Kurz, wenn Gott den Blättern der Offenbarung auch nicht das geringste von sich einverleibt hätte, das nicht auch natürlich von ihm erkant würde: so würde der göttliche Ursprung derselben, und die Unzulänglichkeit einer menschlichen Vernunft zur Hervorbringung des darin verfaßten Lehrbegrifs weniger augenscheinlich seyn: und es könte einen Argwohn erwecken, daß Gott unterlassen haben solte, seine Offenbarung in der Natur durch dergleichen unmittelbaren und übernatürlichen Unterricht zu erweitern. Aber ohne die Lehre von der Dreieinigkeit treffen wir in der heiligen Schrift wirklich von Gott an sich betrachtet nichts an, das nicht auch natürlich von ihm bekant wäre. Meine zweite Betrachtung ist diese: Alles in Gott ist unendlich und unerforschlich

lich. Folglich auch seine Einheit. Aber so weit dieselbe auch natürlich erkant wird, enthält sie nichts, das dem menschlichen Verstande einige Mühe verursachen könte. Bei allen übrigen göttlichen Volkommenheiten betet auch die Vernunft Geheimnisse an. Aber in der Einheit Gottes ist ihr alles klar. Denn diese begreift nach der Vernunft nichts weiter, als daß der Inbegrif aller Volkommenheiten nur einmal wirklich ist, und wirklich seyn kan. Und das faßt an sich nichts in sich, das nicht volkommen begreiflich wäre. Wolte man auch einwenden, daß doch die Vernunft bereits diesen Unterschied der Einheit Gottes von der Einheit aller endlichen Dinge erkennt, daß auch nicht mehr als Ein Gott möglich, oder, kunstmäßig zu reden, Gott nicht nur der Art sondern auch der Zahl nach, ein einziger ist; so ist doch zu erwägen, daß es mit der Einheit der Welt dieselbe Bewandnis hat. Ist die Welt der Inbegrif aller endlichen wirklichen Dinge: so ist immer nur eine einzige Welt möglich. Die Wirklichkeit der Welt bleibt von der Wirklichkeit Gottes unendlich unterschieden: weil sie zufällig ist, und daher gar keine oder doch auch eine andre Welt wirklich seyn könte. Aber die Einheit der Welt kömmt mit der Einheit Gottes darin überein, daß nicht nur eine einzige Welt wirklich ist, sondern auch nur eine einzige wirklich seyn kan. Folglich erkennt die Vernunft in der bloßen Einheit Gottes nicht

gerade

gerade etwas Unendliches, das ist, Gott von allen endlichen Dingen unterscheidendes. Was haben wir daraus zu schliessen? Dieses, daß der Vernunft selbst ihre Erkentnis von der Einheit Gottes verdächtig werden muß: und daß es uns einen gegründeten Argwohn gegen die Göttlichkeit der heiligen Schrift erwecken müste, wenn in dem Unterrichte derselben nichts zu der natürlichen Erkentnis von der Einheit Gottes hinzugekommen seyn solte. Es dient zu einem wirklichen Beweise, daß die Vernunft die Einheit Gottes nicht volständig erkennt, daß solche nach der Vernunft nichts unendliches und unerforschliches in sich faßt. Wenn die Offenbarung die Erkentnis der Vernunft in dieser Sache nicht mit gewissen Zusätzen bereicherte, wodurch auch die Einheit Gottes etwas unbegreifliches und geheimnisvolles enthielte: so würde sie nicht ihrer Absicht, die Vernunft zu ergänzen, ein Genüge thun. Aber mit der Lehre von der Dreieinigkeit wird die Erkentnis von der Einheit Gottes mit dergleichen Zusätzen bereichert. Und es muß einem jeden nachdenkenden Menschen wirklich merkwürdig seyn, daß gerade dieses, und kein andres inneres Prädikat Gottes, durch die heilige Schrift gewisse nicht bereits natürlich bekante Zusätze empfangen hat. Es entsteht daher ein starkes Vorurteil, daß uns die heiligen Schriftsteller die Einheit Gottes richtig vorgestelt haben müssen: da sie uns dieselbe dergestalt

stalt vorstellen, daß wir auch in solcher etwas unendliches und unerforschliches erkennen müssen. Es widerspricht allem, was uns von der Fähigkeit dieser heiligen Männer bekant ist, daß sie die Lücke der Vernunft in dieser Sache natürlich erkant, und hierauf dieselbe durch die Erfindung der Dreieinigkeit auszufüllen versucht haben solten. Und mit Hülfe der Lehre von der Dreieinigkeit werden die unendlichen Unterschiede Gottes von allen endlichen Dingen erst vollendet. Damit wird wird erst klar, daß es keine einzige Beschaffenheit in Gott giebt, durch welche er sich nicht von allen endlichen Dingen unterscheiden solte. Und also wird durch diese Lehre nicht nur die göttliche Erleuchtung der heiligen Schriftsteller noch merklicher, sondern es wird auch die höchste Anbetung Gottes und einer jeden Beschaffenheit in Gott vergrössert. Hier ist meine dritte Betrachtung Die Lehre von der Dreieinigkeit ist eine vernünftig höchst wahrscheinliche Lehre. Meine Leser dürfen nicht besorgen, daß ich ihnen mit dem Verzeichnisse der mannigfaltigen Versuche, diese Lehre vernünftig zu erweisen, beschwerlich fallen werde. Mir scheinen aber diejenigen Betrachtungen alle Aufmerksamkeit zu verdienen, welche der selige Canz für die vernünftige Erweislichkeit dieser Lehre vorgetragen, und nur nicht in ihre völlige Ordnung gebracht hat. Es ist gewiß, daß wir uns in Gott drei ewige wahrhaftig von einan-

der unterschiedne Handlungen neben einander gedenken müssen, die Handlungen des Wirkens, der Vorstellung, und des Begehrens alles möglichen Guten in und außer ihm. Drei wahrhaftig verschiedne Handlungen zugleich von Ewigkeit her neben einander erfordern auch von Ewigkeit her drei von einander wahrhaftig verschiedne handelnde Gründe. Und so erkennen wir mit der durch die Schrift erwekten Vernunft, daß die Kraft, der Verstand, und der Wille in Gott nicht drei blosse Vermögen, sondern drei von einander unterschiedne Kräfte, das ist, drei Substanzen sind. Ich finde gar nicht nöthig, solches hier auszuführen. Ich bringe es nur bei, um meinen Lesern den mit der Lehre von der Dreieinigkeit der heiligen Schrift und ihrem Lehrbegriffe von Gott eingedrükten Charakter eines göttlichen Ursprungs zu zeigen, und damit die göttliche Weisheit über die Aufnahm dieser dunkeln Lehre in die Blätter der Offenbarung zu vertheidigen. Die heiligen Schriftsteller waren gar nicht Köpfe, welche natürlich zu diesem der aufgeklärten Vernunft so sehr wahrscheinlichen Geheimniße gelangen konten. Also müssen sie dasselbe übernatürlich erkant haben. Und es fehlt so viel, daß uns dieses Geheimnis einigen Anstoß verursachen könte, daß es vielmehr unsre Ueberzeugung von dem übernatürlichen Ursprunge des in der Schrift verfaßten Lehrbegrifs vergrössert. Für einen jeden, der

Thealog und Philosoph zugleich ist, bedürfte es keines einzigen Wunders zur Ueberzeugung von der Göttlichkeit des in der Schrift gegründeten Lehrbegrifs. Dieser Lehrbegrif selbst ist Wunder genug.

II.

Von den Argwohnen gegen den göttlichen Ursprung der Kirche aus der Kirchengeschichte.

Von rechtswegen solte die Gewissensfreiheit nirgends gröſſer und gemeiner seyn, als unter den Christen. Denn nirgends hat es mehr Märtyrer, und das ist, mehr Beispiele gegeben, daß das Gewissen nicht gezwungen werden kan, als unter den Christen. Und das wäre denn nun zugleich ein Grund mehr, den Geistlichen und den Fürsten eine gute Bekantschaft mit der Kirchengeschichte zu empfehlen. Denn dieselbe ist zugleich die Geschichte der Märtyrer: und in so fern vorzüglich geschikt, den Geistlichen und den Fürsten die Toleranz zu predigen, ihnen Geduld und Nachsicht gegen den Irrenden einzuflössen, und das Unglück, welches der Gewissenszwang in der Welt anrichtet, recht lebhaft vor Augen zu stellen. Aber freilich ist sie gar nicht geschikt, solche schöne Gesinnungen etwa durch eine Reihe von zur Nachahmung reizenden Mustern derselben zu

befördern. Es fält wohl freilich völlig ins Poßierliche, wenn einige neuere Feinde des Christentums daher zu erweisen suchen, daß die Intoleranz ein unterscheidendes Merkmal desselben sei, weil das Bemühen, das Christentum zu verbreiten, eine unterscheidende Pflicht desselben ist. Allein das lasset uns doch nur gestehen, daß die Kirche von je her an Vorstehern und Lehrern sehr arm war, welche Widerspruch erduldeten. Das lasset uns nur gestehn, daß die Intoleranz sehr zeitig der herrschende Charakter der christlichen Geistlichkeit ward, und es, wenn wir uns nicht schmeicheln wollen, bis auf den heutigen Tag beinahe durchgängig ist. Darum nicht von Lehrern sondern von Märtyrern, nicht von der jedesmal für die rechtgläubige gehaltnen Partei, sondern von Verfolgten und vielleicht von Ketzern lasset uns lernen, was das Gewissen ist, und was wir dem Gewissen unsers Bruders schuldig sind.

Aber wenn wird denn der Zeitpunkt kommen, da wir uns werden rühmen können, eine wahre Kirchengeschichte zu haben? Fast eine jede Kirchpartei hat bisher recht dahin gearbeitet, sie zu verfälschen, und ihr die zu ihrem Lehrbegriffe schiklichste Gestalt zu geben. Bei den Papisten ist sie nichts anders, als ein historischer Beweis für die Gewalt des Papstes und der Bischöfe, und ein historischer Beweis für die Verjährung

ihres

ihres Lehrbegrifs und Gottesdienstes. Unter den Protestanten ist sie nichts anders, als ein historischer Beweis für die Nothwendigkeit einer Kirchenverbesserung und von einem in Lehr und Leben überhand genommnen Verderben. Nach den Papisten ward die Kirche immer gelehrter und frömmer. Denn die Theologie ward immer subtiler und der Mönche ward immer mehr. Nach den Protestanten war die Kirche wenigstens seit dem achten Jahrhundert ein Schauplatz von Unwissenheit und Bosheit. Alle Vorsteher derselben waren greuliche Irrlehrer und Bösewichter: sie selbst ein volkommnes Narrenhaus. Ich irre sehr, oder die Sache wird von beiden Seiten übertrieben. Daß Flacius zu der Zeit, da er mit seinen Gehülfen in Magdeburg das erste Werk über die Kirchengeschichte unter den Protestanten ausfertigte, dieselbe zu einem historischen Beweise für die Wohlthat der Reformation bestimmte, das war den Zeitumständen gemäß: und daß Baronius sie gerade in einen Gegenbeweis zu verwandeln suchte, das war von ihm nicht anders zu erwarten. Aber noch einmal! wenn wird die Zeit kommen, daß wir uns einer wahren Kirchengeschichte erfreuen werden? Die Vorteile, welche die Widersacher der Kirche aus der bisherigen Gestalt derselben zu ziehen suchen, solten wohl den Eifer der Gottesgelehrten in dieser Sache verdoppeln. Damit, daß wir etwa über diese oder jene aus-

gestorbne Ketzerei genauer unterrichtet werden, geschieht zum Endzweck viel zu wenig. Und wenn noch hundert Mosheims und Beausobres schreiben: so ist die Kirchengeschichte noch nicht in ein getreues Gemälde von dem ehemaligen Zustande der Kirche verwandelt. Und auch mit dem Beweise, daß mehr Wahrheit und Tugend bei dem verfolgten als bei dem herrschenden Haufen war, nach Arnoldschen Plan bekommen wir noch nicht, was wir nach den gegenwärtigen Bedürfnissen gebrauchen. Zu den seltsamen Erscheinungen, an welchen unser Jahrhundert vornehmlich fruchtbar ist, gehört ohnstreitig diese, daß die Feinde der Kirche Mine machen, ihre Geschichte schreiben zu wollen. Ich gebe zu, daß zur Berichtigung derselben ein hoher Grad von Unparteilichkeit nöthig seyn würde, und daß derjenige, der dieses grosse Werk unternehmen wolte, wenigstens auf so lange von gar keiner Partei seyn müste. Aber wäre es nicht kindisch, denjenigen für unparteiisch zu halten, der seine Partei wider die Kirche ergriffen hat, und der ihre Geschichte nur in der Absicht schreibt, um seine wider dieselbe ergrifne Partei zu vertheidigen, und um dieselbe zu vergrössern? Haben wir wohl von Leuten eine wahre Kirchengeschichte zu erwarten, welche dieselbe blos zu einem historischen Beweise bestimt haben, daß die Kirche unmöglich eines göttlichen Ursprungs, und ein Gegenstand einer göttlichen besondern Regierung seyn könne?

Die

Die übertriebne Sorgfalt, mit welcher bisher protestantischer Seits alles gesammelt worden ist, was nur zu einigem Zeugnisse für den ehemaligen herrschend gewordnen Verfall in der Kirche brauchbar ist, die Ungerechtigkeit, mit welcher dieser Seits alle ehemalige Vorsteher und Häupter der Kirche als Tyrannen und alle Glieder derselben als Heiden vorgestelt werden, und die Nachläßigkeit, mit welcher dieser Seits das neben allem eingerißnen Verderben in der Kirche zu aller Zeit vorhanden gewesne Gute übersehn wird, diese Mängel in der Kirchengeschichte unter den Protestanten werden von den Widersachern des Christentums begierig zu ihrem Endzwecke genutzt.

In der Vorrede zu dem so betitelten Auszuge der Kirchengeschichte des Fleury wird nach einer sehr unvolkomnen und keiner Widerlegung bedürfenden Vorstellung der ersten drei Jahrhunderte ein getreuer Abriß von dem hierauf in der Kirche oder vielmehr unter den Vorstehern und Lehrern derselben eingerißnem Verderben geliefert, welcher nit dem in den protestantischen Geschichtschreibern gewöhnlichen Abrißе dieser Zeit übereinstimmt, und dabei folglich das in dieser Zeit neben dem Bösen vorhanden gewesne Gute gewöhnlicher massen übergangen wird. Die Kirchengeschichte, wie gesagt, ist bei den Protestanten eine Geschichte des Papstthums; bei den Katholiken eine Geschichte ihrer Reli-

gion; bei den Deisten eine Geschichte des Betrugs und Aberglaubens. Hierauf gründet nun aber der Verfasser, außer mehrern sich ihm aus der Kirchengeschichte darstellenden Bedenklichkeiten, auch diesen Argwohn, daß die Kirche ein Werk der Verschlagenheit, des Ehrgeizes und des Eigennuzes der Priester, nicht aber ein Werk der Gottheit seyn dürfte *). Ich bin der Meinung, daß dergleichen Argwohne den wohlgesinntesten Menschen aufsteigen können. Das thut der Sache gar kein Genüge, daß wir freilich weder Gott noch der christlichen Religion an sich das geringste von allen den Bosheiten und Uebeln zur Last legen können, welche aus der Kirche von je her hervorgekommen sind. Diese Gerechtigkeit kan der gröbste Freigeist dem Christentume nicht versagen, zu erkennen, daß die Lehren desselben, gerade zum Gegentheil von dem allen gerichtet waren, und daß dasselbe die schönste Moral predigt, deren Beobachtung Ruhe und Glükseligkeit überall verbreiten würde. Aber Gott sahe doch vorher, daß mit der Einfüh-

*) Qui ne voit pas en parcourant cette hiſtoire de l'égliſe, que c'eſt l'ouvrage des hommes? - - - L'hiſtoire de l'égliſe nous préſente l'ouvrage de la politique, de l'ambition & de l'intérét des prétres: au lieu d'y trouver le caractére de la divinité, on n'y remarque qu'un abus ſacrilége du nom de l'être ſupréme, dont des impoſteurs revérés ſe ſervent comme d'un voile pour couvrir leurs paſſions criminelles.

führung des Christentums so viel Unglück in der Welt zugleich entstehn würde. Er sahe doch vorher, daß wegen der Bosheit der Menschen diese neue schöne Religion ein Same zu Zwietracht, zu Erbitterung, zu Tyrannei und Blutvergiessen unausbleiblich werden würde. Nun entsteht der Argwohn, daß eine Religion schwerlich ein Geschenk der Gottheit seyn kan, mit welcher so viel Unglück über das menschliche Geschlecht gekommen ist, welche zeitig ein Schauplatz von Betrug, von Gewaltthätigkeit und heidnischen Aberglauben geworden ist. Es wird schwer zu glauben, daß Gott eine Religion in der Welt gepflanzt, und durch eine Kette von Wundern in die Welt eingeführt haben solte, von welcher er vorher sah, daß sie das menschliche Geschlecht nicht bessern, sondern eine Reihe vorhin nicht bekanter Leidenschaften in Bewegung setzen, den Priester gegen den Fürsten und Brüder gegen Brüder empören würde: eine Religion von welcher ihr Stifter selbst die Folgen voraus sah: ihr solt nicht meinen, daß ich gekommen bin Friede zu bringen: ich bin nicht gekommen Friede zu bringen, sondern das Schwerdt. Allein drei Betrachtungen sind hinlänglich alle diese Argwohne zu zerstreuen.

Die erste betreffe die Vorurteile, welche in den bei diesen Argwohnen vorausgesezten Schlüssen zum Grunde liegen. Sie vereinigen sich auf den Schluß: wenn

in der Kirche von je her vieles und groſses Böſes gewesen ist: so kan dieselbe nicht von Gott seyn. Nun ist das erstere. Also auch das andere. Aber hat dieser Schluß eine Folge: so ist auch entschieden, daß das ganze menschliche Geschlecht und daß die Welt überhaupt nicht von Gott seyn kan. Denn von je her war in dem menschlichen Geschlechte, und in der Welt überhaupt, vieles und groſses Böses. Nun ist es wahr, daß der Gottesleugner auch eben daraus folgert, daß das menschliche Geschlecht und die Welt überhaupt kein Werk einer Gottheit seyn kan. Allein diesen Anstöſsen des Gottesleugners hat Leibnitz eine Theorie über das Böse in der Welt entgegengestellt, bei welcher dieselben völlig verschwinden. Gott ward indem er das menschliche Geschlecht und die Welt überhaupt erschuf, auf keine Weise Urheber von dem Bösen, das freilich unterblieben seyn würde, wenn er keine Menschen und keine Welt erschaffen hätte. Und es ist genug, daß mit Schöpfung derselben auch vieles und grosses gegenseitiges Gute die Wirklichkeit erlangte, daß solches widrigenfalls auch unterblieben seyn würde, und daß doch das Gute das Böse überwiegt. Wen diese Antwort über das Böse in der Welt überhaupt beruhigt, und wer über das Böse in der Welt kein Gottesleugner wird, sondern bei dem allen die Welt für ein Werk Gottes erkennt, den muß sie auch in Ansehung des Bösen in der

Kirche

Kirche beruhigen, und der hat keine Hindernis, auch bei dem allen die Kirche für ein Werk Gottes zu erkennen. Denn der Schluß ist völlig derselbige. Also kömmt es nur darauf an, ob mit Einführung der christlichen Religion in die Welt auch zugleich viel Gutes und mehr Gutes als Böses in die Welt gebracht worden ist.

Und das ist meine zweite Betrachtung. In der Kirche war von je her viel Gutes, und mehr Gutes als Böses. Sol oder kan ich alles das Gute her erzählen, das mit der christlichen Religion in die Welt gebracht worden ist? So abweichend auch die Lehrmeinungen der Christen von einander immer seyn mögen, und so verunstaltet die vortrefliche Lehre Christi bei einigen Sekten in der Kirche immer seyn mag; so ist doch in der irrgläubigsten christlichen Sekte und in dem ärgsten christlichen Ketzer mehr Wahrheit, als in den grösten Weltweisen des Heidentums war. Denn die Grundwahrheiten von der Wirklichkeit, Einheit, Vorsehung und den Volkommenheiten Gottes nicht nur, sondern auch von der Bestimmung des Menschen zu einem andern Leben, und von der zur Empfänglichkeit eines glükseligen Zustandes in demselben unentbehrlichen Tugend sind allen Kirchen gemein. Sie verhalten sich in dieser Absicht, wie sich Sherlock ausdrükt, nicht anders, als die unterschiednen Gesichtsbildungen der Menschen.

Sol-

Solche sind nicht einerlei: und eine ist volkomner, als die andre. Aber in sämtlichen ist doch das Wesen eines menschlichen Gesichts anzutreffen. Aber waren wohl in der Erkentnis irgend eines heidnischen Weltweisen alle diese Wahrheiten beisammen? Der schlechteste christliche Katechismus enthält mehr gesunde Lehren von Gott und göttlichen Dingen, als des Cicero gelehrtes Werk von der Natur der Götter. Und der einfältigste Christ erkennet von Gott und der Bestimmung des Menschen mehr und gewisser, als der gröste heidnische Weltweise davon erkante. Man setze mir nicht das Ceremonienwerk und die Häufung von abergläubischen Gottesdienstlichkeiten entgegen, von welchen im grösten Theile der Christenheit die ganze schöne Religion Jesu erdrükt zu werden scheint! Neben allem diesem Spielwerke hat der Christ doch überall eine richtige Erkentnis Gottes, welche der Heide neben seinen viel weiter gehenden Ausschweifungen im äusern Gottesdienste nicht hat. Allein das ist gar nicht das einzige Geschenk, welches wenigstens alle durch das Christentum erleuchtete Völker aus den Händen desselben empfangen haben. Es ist ohnläugbar, das die Einführung desselben in die Welt eine Menge von Lastern wo nicht völlig vertilget, doch augenscheinlich vermindert hat, welche vorhin kaum für Laster erkant wurden. Selbstmord, Vergiftung, unnatürliche Unzucht, Empörung, Wegwerfung der Kinder,

der, und andre im Heidentum mit aufgerektem Halse einhergehende Bosheiten sind seit Einführung des Christentums wahrhaftig seltner: und Charaktere von der Art, als das Heidentum für Wunder der Tugend hielt, sind gemein geworden. Denn man sage, was man wolle: so ist der gemeinste Christ, der in der christlichen Tugend wandelt, ein Mensch von einem ehrwürdigern Charakter, als Sokrates und Aristides waren. Das Christentum hat von je her unzählige wahrhaftig fromme Menschen hervorgebracht, wahre Heilige und Ebenbilder Gottes. Und dagegen möchte ich eine Tugend wissen, welche mit dem Christentum aufgehört hätte; oder ein Laster das erst mit dem Christentum in die Welt gekommen wäre? Der Herr La Beaumelle hat die Unbedachtsamkeit, zu behaupten, daß das Christentum wohl die Sitten gemildert, aber dagegen den Heldenmuth geschwächt habe. Ich habe in meinen Nachrichten von dem Feldmarschall von Schwerin den Ungrund dieses Gedankens gezeigt. Aber die Intoleranz sol erst mit dem Christentum in die Welt gekommen seyn. Ich leugne schlechterdings, daß das Heidentum tolerant gewesen ist. Es duldete jede Art von Götzendienst: und das war immer Heidentum. Es duldete die Juden: theils zufolge einer besondern Vorsehung, mit welcher Gott dafür sorgte, daß sie nicht um der Religion willen verfolgt werden möchten, so lange sie in der Ver-

folgung gewis nicht standhaft geblieben seyn würden; theils weil es die von ihnen angebetete Gottheit als einen Nationalgötzen dieses Volks betrachtete, und daher die Religion desselben für keinen Widerspruch gegen die Religion andrer Völker hielt. Aber war denn auch Antiochus tolerant? Und war denn auch das heidnische Rom in Ansehung der Christen tolerant? Ist die Welt denn wahrhaftig gar nicht durch das Christentum gebessert worden? Hat denn der ganze Norden noch die Wildheit welche er vorhin hatte? Ist denn der Deutsche, der Normann, und der Scythe, nicht menschlicher als er vorhin war?

Diese Frage leitet mich zu einer andern. Ist der menschliche Verstand nicht mit dem Christentum mehr ausgewickelt worden, als er sonst ausgewickelt war, und jemals ausgewickelt worden seyn würde? Die schönen Künste, die Staatskunst, die Kriegeskunst und die Rechtsgelehrsamkeit waren ohne Beihülfe des Christentums zu einer merklichen Volkommenheit gelangt. Aber eine gesunde und gründliche Philosophie, die eigentliche Leuchte für den menschlichen Verstand, wo war diese? Warum hat sie in den Händen der christlichen Weltweisen eine ganz andere Gestalt, als ihr die Weisen in Griechenland und Rom bei aller darzu habenden Muße, und bei allen vorzüglichen Verhältnissen,

sen, in welchen sie lebten, gegeben hatten? Es ist wahr, daß funfzehnhundert Jahr in der Kirche verflossen sind, ehr der Vernunft das Licht von der Offenbarung wirklich angezündet ward, dessen sie sich gegenwärtig zu erfreuen hat. Allein das erweiset gar nicht, daß solches nicht ein wirkliches Geschenk der Offenbarung seyn solte. In den ersten Jahrhunderten der Kirche fehlte es an der nöthigen Ruhe, die Vernunft durch die Offenbarung aufzuklären, oder besser, man war gegen die Philosophie nach ihren damaligen Verderbnissen und Misbräuchen mit algemeinen Vorurteilen eingenommen, und man hielt sie zu verderbt, um nur einen Versuch der Verbesserung zu wagen. In den folgenden Zeiten fehlte es an der dazu nöthigen Freiheit: und man hatte überhaupt die Bibel, aus welcher unsre ganze gute Philosophie erwachsen ist, völlig an die Seite gelegt. So wie wir angefangen haben, die Bibel wirklich zu studiren, hat auch der beßre Zustand der Philosophie angefangen: und wenn wir denn nun auch den Griechen und Römern Verstand genug ohne Beihülfe des Christentums einräumen müssen: woher hat denn der ganze Norden seine Erleuchtung empfangen? Und woher ist denn bis auf diese Stunde nur die christliche Welt die eigentliche denkende und gelehrte Welt? Die Beschaffenheit der christlichen Religion fordert den menschlichen Verstand zum Anbau vieler Wissenschaf-

ten durch sich selbst auf, durch einen Umstand, der sich in keiner Religion in der Welt sonst findet. Die Sammlung von Schriften, auf deren göttliche Eingebung sich diese ganze Religion gründet, kan nicht ohne eine Menge gelehrter Hülfsmittel volkommen verstanden, beurteilt, vertheidiget, und in ein Lehrgebäude gebracht werden. Kritik, Sprachkunde, Geschichte, Altertümer, Philosophie und Belesenheit sind zusammen nöthig, um diese Quelle des Christentums zu verstehen, zu nützen und zu behaupten. In den Jahrhunderten der Kirche, da man dieselbe an die Seite gelegt hatte, nahm Unwissenheit und Barbarei überhand. So wie man die Bibel zu studiren anfing, lebten alle Wissenschaften wieder auf. Und woher haben denn die Europäer allein den Verstand, die ganze übrige Welt ihren Vorteilen zu unterwerfen? Woher haben sie, der kleine Haufe, die Geschiklichkeit empfangen, sich in dem ganzen menschlichen Geschlechte auszuzeichnen, und alles aus der übrigen Welt zu ihrer Bequemlichkeit zu sammeln? Woher der Unterschied zwischen dem Europäer und dem Indianer, zwischen dem schwächsten Staate in Europa, und den mächtigsten in Asien, wenn wir die Sitten, die Verfassungen, die Gesetze, kurzum die Vernunft in beiden mit einander vergleichen? Niemand kan es in Abrede seyn, daß der menschliche Verstand unter den christlichen Völkern ausgebildeter ist, als unter

ter den übrigen. Wer kan dieses erklären, ohne solches für eine Folge der Religion zu erkennen?

Aber nun nach allen diesen Wohlthaten, welche das menschliche Geschlecht, oder doch immer ein grosser Theil des menschlichen Geschlechts, mit der Einführung der christlichen Religion in der Welt erhielt, ist doch nicht zu leugnen, daß mit derselben auch viel Uebel in die Welt kam: viel heiliger Betrug, viele Ränke der Priester, viel Zwiespalt, viel Misbrauch der heiligsten Dinge, viel öffentliche Unruhe, viel Gewaltthätigkeit. Zuvörderst wiederhole ich noch einmal, daß ich noch keinen Abriß von dem Verderben, welches zeitig in der Kirche überhand genommen hat, für ganz getreu erkenne; daß solches immer groß genug war zur Bedürfnis einer Verbesserung, daß wir aber gewohnt sind, die Vorstellungen desselben zu übertreiben. Hiernächst haben wir nicht aus der Acht zu lassen, daß zu vielen Uebeln die Religion blos den Namen hergegeben hat. Unter den sogenanten Religionskriegen bleibt kaum einer oder der andre übrig, der wirklich durch die Religion veranlaßt worden wäre. Und nur selten war wirklicher übelverstandner Religionseifer an dem Unglücke schuld, mit welchem einzelne Menschen oder ganze Gesellschaften dem Schein nach von denselben heimgesucht wurden. Und würde denn, wenn die christliche Religion aus der

Welt weggeblieben wäre, alles das Uebel auch aus derselben weggeblieben seyn, von welchem nicht zu leugnen steht, daß es in die Folgen derselben in der Welt getreten ist? Ein jeder muß doch erkennen, daß nicht die Religion sondern daß die Leidenschaften ihrer Bekenner alle diese Uebel hervorbrachten. Aber würden diese Leidenschaften nicht gewesen seyn, wenn auch die Religion nicht gewesen wäre? Ich lasse mir nicht ausreden, daß das menschliche Verderben überall und zu aller Zeit wirksam ist, Unglück und Tod zu vertreiben, und daß die Gegenstände, welche darzu mitwirken, demselben blos eine gewisse Richtung geben. Ich lasse mir nicht ausreden, daß, wenn auch das Christentum aus der Welt weggeblieben wäre, doch eben so viel Zwiespalt, Empörungen, Tyrannei, Stolz, Herrschsucht und Gewaltthätigkeit, in der Welt gewesen seyn würde. Das Christentum war blos ein Objekt, welches zur Ausführung böser Absichten gemisbraucht wurde. Wäre es nicht gewesen: so würden diese Leidenschaften andere Objekte ergriffen, und sich nach Veranlassung derselben thätig erwiesen haben. Aber gesezt, daß doch viele Uebel zurükgeblieben seyn würden: waren denn die Uebel, welche die Kirche zerrütteten, durch und durch Uebel? Steht denn die Zulassung derselben durch gar keinen auch mit denselben verknüpft gewesenen Nutzen für die Menschen zu rechtfertigen? Ein Hauptübel waren doch von je her

die

die theologischen Streitigkeiten, welche die Christen von einander trennten, und die Argwohne und Erbitterungen, auch wirkliche Feindseligkeiten, welche daraus erwuchsen. Aber unter diesen Streitigkeiten ward das Nachdenken geübt, der Verstand geschärft, und die Wahrheit mehr untersucht und ausgeführt. Aber unter diesen Streitigkeiten ward der Eifer für die Rechtgläubigkeit vergrössert, und die Wahrheit konte wirklich nicht so völlig verloren gehn, als sie sonst verloren gegangen seyn würde. Und wer ist nun, alle nach dem Christentum gekommne Uebel eingestanden, wer ist im Stande, die Zahl und Grösse derselben gegen die Zahl und Grösse der mit demselben dem menschlichen Geschlechte wiederfahrnen Wohlthaten zu berechnen? Wer kan es sich anmassen, ein Uebergewicht oder nur ein Gleichgewicht derselben zu behaupten? Wenn wir die Sache redlich und mit Unparteilichkeit beurteilen: so überwiegt das Gute, welches mit der christlichen Religion der Welt wiederfuhr, augenscheinlich das Böse welches derselben folgte. Von diesem ist noch ungewiß, ob es nicht auch ohne die Religion in der Welt gewesen seyn würde, und ob nicht ohne dieselbe vielleicht noch mehr Uebel in der Welt gewesen seyn würde. Von jenem ist klar, daß ohne die christliche Religion es in der Welt nicht seyn würde. Wenn wir nun alle die Uebel zusammennehmen: so läuft es darauf hinaus, daß einige Men-

Staatliche Bibliothek Bamberg

schen umgebracht, einige unschuldig verfolgt, und einige Fürsten von ihren Unterthanen verlassen worden sind. Was ist das gegen so viele Millionen Menschen, welche von je her durch das Christentum gebessert, mit Gedult und Trost erfüllt, und von der Empörung gegen sie bedrückende Regenten abgehalten worden sind?

Meine dritte Betrachtung: Mit dem Christentum ist viel Uebel in die Welt gekommen. Das ist nichts weiter, als ein Einwurf gegen die göttliche Einführung desselben in die Welt, der überdem durch das mit demselben in die Welt gekommne Gute gehoben wird. Aber die göttliche Einführung der christlichen Religion in die Welt kan erwiesen werden, und in dem Grade historisch erwiesen werden, als nur irgend eine vergangne Begebenheit erwiesen werden kan. Was hindert der Einwurf, so lange der Beweis fest stehet? Wer kan vernünftiger Weise den göttlichen Ursprung der christlichen Religion wegen einiger scheinbaren Widersprüche der Einführung derselben mit der Weisheit und Güte Gottes in Zweifel ziehen, so lange er die Nachrichten von den Wundern nicht umstossen kan, mit welchen diese Religion in die Welt eingeführt worden ist? Die Widersacher derselben behaupten, daß die Kirchengeschichte es deutlich zeige, daß sie ein Werk der Menschen, der Ränke der Priester, und der von den Priestern regier-

ten Fürsten gewesen sei. Aber sie übersehn den Zeitpunkt, wo die Kirchengeschichte anfängt, um Ränke der Priester, Tyrannei der Gewissen, und Abscheulichkeiten geist- und weltlicher Oberhäupter in der Kirche zu entwerfen. Die Kirchengeschichte zeiget, daß das Christentum ein Werk der Menschen, der Schalkheit der Priester und der Ränke seiner Vorsteher gewesen ist: dieses hat entweder den Verstand, daß solches zeitig zu Ränken, zu frommen Betrügereien, zur Herrschsucht und zur Erlangung und Ausführung fleischlicher Absichten gemisbraucht worden ist; oder es hat den Verstand, daß die ganze Erfindung und Einführung desselben in die Welt ein Werk der Menschen und eine Wirkung von Rank und Betrug der Menschen gewesen ist. Im erstern Verstande gebe ich zu, daß die Kirchengeschichte davon zeuget. Allein so möchte ich den Schluß behauptet sehn, daß, weil das Christentum von je her entheiligt und abscheulich gemisbraucht worden ist, dasselbe nicht von Gott seyn könne. Von je her haben die Menschen ihre Vernunft und ihre gesamte Leibes- und Seelenvermögen mannigfaltig und schändlich gemisbraucht. Wird aber Jemand um deswillen zweifeln, daß sie dieselben von je her von Gott hatten? Was aber den andern Verstand anlangt: so leugne ich schlechterdings, daß die Kirchengeschichte solches bezeuge. Der Anfang der Kirchengeschichte ist kein andrer, als welchen wir in der

Geschichte Christi und der Apostel in der Samlung unsrer heiligen Bücher haben: Und ist da eine Spuhr, daß Jesus und die Apostel die Stifter des Christentums bei der Einführung desselben Ränke und Betrug angewandt haben? Kan man sagen, diese Geschichte beweiset, daß die Einführung des Christentums ein Werk der Menschen war? Oder beweiset sie nicht eben vielmehr, daß sie ein Werk Gottes war? Ja, sagt der Deist, sie ist freilich dahin gerichtet, daß man sie dafür erkennen sol. Allein wer waren die Geschichtschreiber? Parteiische Leute, welche eben den Plan hatten, mit dieser Geschichte das Christentum für ein Werk Gottes auszugeben. Ich finde unnöthig, alles hier zu wiederholen, was auf diese Ausflucht unzähligemal erwidert worden ist. Ich fordre nur die Widersacher zuvörderst auf, uns die Leute zu nennen, welche sonst die Geschichte der Kirche und ihres Ursprungs glaubwürdig und unparteiisch schreiben konten. Konte ein Heide, und konte ein Jude dieselbe schreiben? Konte er sie wissen? Und wenn er sie wuste, war er als Heide und Jude geneigt, sie zu schreiben, wie er sie wuste? Und ich fordre hiernächst die Widersacher auf, uns glaubwürdige Geschichtschreiber anzuweisen, welche dieselbe anders erzählt haben. Sie geben vor, daß dieselben untergegangen, und von den Christen unterdrükt worden sind. Womit erweisen sie dieses Vorgeben? So traurig steht es um die Sache des Deisten,

daß

daß er sich genöthigt sieht, seine Beweise selbst aus dem Mangel übriger Beweise, deren Wirklichkeit er nicht erhärten kan, herzunehmen. Lasset uns gestehn, daß es gar keine äußere Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit hat, daß das Christentum ein Werk der Menschen, und durch Rank und Betrug seiner Stifter in die Welt eingeführet worden seyn solte. Das geht wohl an, daß Leuten, welche das Christentum glauben, die Lehrer und Häupter desselben so ehrwürdig wurden, daß sie sich furchten, ihre Leidenschaften, ihre Ränke, ihre ehrgeizigen und eigennützigen Absichten selbst zu beobachten, und noch vielmehr sich denselben zu widersetzen. Allein daß Leute, welche noch gar nichts für das Christentum erkanten, welche dasselbe blos als eine ihnen von Menschen dargebotne Religion betrachteten, nirgends den Betrug entdekt, und sich durch blosse Blendwerke und Ränke hätten bewegen lassen sollen, sich zu einer Religion zu bekennen, zu welcher sie sich nicht ohne Lebensgefahr bekennen konten, das hat gar keine Wahrscheinlichkeit. Entweder erweiset, daß diese Geschichtbücher vom Ursprunge der Kirche, welche die Kirche von je her als eine wahre Geschichte ihres Ursprunges ihren heiligen Büchern einverleibt hat, eine unächte und erdichtete Geschichte, daß sie ein Roman ist; oder seid nicht so unbedachtsam, zu entscheiden, daß die Religion ein Werk der Menschen war, weil sie zeitig von den Menschen entweihet und gemisbraucht ward.

Aber

Aber Gott sahe doch diese Misbräuche vorher. Wie konte er zugeben, daß sein Werk so verunstaltet ward? Und wie konte er weislich dem menschlichen Geschlechte etwas überliefern, wovon er vorher sah, daß es aufs äußerste gemishandelt und gemisbraucht werden würde? Auf die erste Frage möchte ich Vorschläge wissen, wie Gott schiklich das Uebel verhindern könte. Ich sehe dazu keinen andern Weg, als daß er mit fortgesezter unmittelbarer Darzwischenkunft den Irrtümern gesteuret, die Leidenschaften gestraft, und einen jeden stolzen und herrschsüchtigen Lehrer vor der ganzen Kirche zu Schanden gemacht hätte. Entweder er muste bis ans Ende der Welt ohne Unterlaß Wunder thun; oder er muste es dabei bewenden lassen, daß die heilige Lehre, welche von den Menschen entheiligt ward, durch ihren Inhalt gegen alle diese Entheiligungen hinlänglich zeugte. Auf die andre Frage wiederhole ich die schon gemachte Anmerkung. Müste Gott weislich und gütig alles dasjenige dem Menschen vorenthalten haben, wovon er Misbrauch und abscheulichen Misbrauch vorher sah: so müste er ihnen auch die Vernunft und jedes andre Seelenvermögen vorenthalten haben. Ein jeder hält die Weisheit und Güte Gottes bei Verleihung derselben nach allen davon vorher gesehnen Misbräuchen dadurch für gerechtfertigt, daß Gott an diesen Misbräuchen nicht Schuld ist, und daß bei aller Mannigfaltig-

faltigkeit derselben, das damit in die Menschen gelegte Gute das Uebel überwiegt. Warum solten wir nun nicht die Güte und Weisheit Gottes bei Verleihung der Religion nach allen davon vorher gesehnen Misbräuchen auf gleiche Weise für gerechtfertigt erkennen?

Noch Eines wünschte ich von den Widersachern des Christentums mir aufgeklärt zu sehn. Mehrere von ihnen haben sich den Witz erlaubt, auf die Diener des Christentums anzuwenden, was Cicero von den Wahrsagern urteilt, daß er nicht verstehe, wie diese Leute einander begegnen könten, ohne über einander zu lachen. Daß sich gegenwärtig zween christliche Geistliche im Ernste über das Christentum verzweien und überreden können, die Wahrheit gegen einander zu behaupten, darin ist nichts unbegreifliches. Gegenwärtig ist es sehr möglich, daß sie beide dasselbe ernstlich glauben, weil nach dem Vorgeben der Deisten die Gründe des Christentums jezt nicht geprüft werden können. Aber bei dem Anfange der Kirche konten sie doch wohl geprüft werden. Damals konten die Vorsteher der Kirche doch wohl wissen, ob die Religion ein Werk des Betruges sei, oder ob es mit den Wundern seine Richtigkeit habe, auf welche sie sich beriefen. Unter ihnen muste wenigstens das ganze Geheimnis der Bosheit bekant seyn, wenn es dergleichen gab. Nun erkläre man mir, wie

diese Leute doch zeitig sich mit solchem Eifer über abweichende Lehrmeinungen und Auslegungen von einander trennten, wenn beide Theile wusten, daß der ganze Lehrbegrif, über dessen Verstand sie sich von einander trennten, ein Werk der Menschen war. Man erkläre mir, warum diese Leute, anstatt wie nach dem Cicero die Wahrsager thun solten, über einander zu lachen, sich über einander zu tode ärgerten, zu tode predigten und zu tode schrieben. Und man erkläre mir, wie von denjenigen, welche im Streit unterlagen, auch nicht ein einziger die Rache ausübte, sich durch die Erklärung, daß die ganze Religion, über welche er leide, Betrug sei, und durch die Entdeckung seiner davon mit seinen Gegnern gemein habenden Ueberlieferung, über seine Gegner und über das wider ihn ausgesprochne Verdammungsurteil lustig zu machen. Würde sich nicht ein jeder Deist, also über ein ähnliches Verdammungsurteil, über den Vorwurf, daß er das Christentum mit Irrtümern beflecke, lustig machen? Aber wo war in der ersten Kirche ein Deist? Wo war ein Irrgläubiger, der nach den empfindlichsten ihn wegen seiner Meinungen über das Christentum betreffenden Uebeln nur ein Zeichen gab, daß er das Christentum an sich nicht wahrhaftig glaubte? Also fehlt so viel, daß die Ränke der Priester, ihre Uneinigkeiten, ihre Erbitterungen, ihre unerlaubten Mittel, ihre Meinungen gegen einander

zu behaupten, wodurch von den ersten Zeiten her nach dem Vorgeben der Widersacher die Kirche ein Werk der Menschen ward, uns zu dem Argwohne berechtigen solten, daß sie ein Werk der Menschen sei, daß vielmehr eben aus dem Eifer, mit welchem die Priester von je her für ihre Meinungen fochten, aus der Gewalt, welche sie gegen alle vermeinte Ketzer gebrauchten, und aus den Vorurteilen, mit welchen sie sich alles zur Befestigung der vermeinten Wahrheit für erlaubt hielten, zu erweisen steht, daß die Kirche kein Werk der Menschen ist, weil diese Leute wissen konten daß sie dergleichen sei, und zuverläßig gelaßner und gleichgültiger gehandelt haben würden, wenn sie solches gewust hätten.

III.

Wil Gott wahre Erkentnis um ihrer selbst willen?

Ich müste wohl den Streit über den Werth der Rechtgläubigkeit wenig kennen, wenn ich den ganzen Streit in einen Zwiespalt über die vorgesezte Frage auflösen wolte. Der Eiferer für die Rechtgläubigkeit behauptet, daß es keinen Religionsirrtum gebe, der nicht schädliche Früchte in den Handlungen erzeugen solte;

sein

sein Gegner behauptet das Gegentheil. Und das ist die Hauptsache. Aber wenn nun dieser in jenen dringt, wenn er begehrt, daß er ihm von dieser oder jener Religionswahrheit den Einfluß in das Leben zeigen sol: und wenn er sich auf die Erfahrung beruft, daß der Irrtum darüber unschädlich sei: so verwandelt sich der Streit gemeiniglich in einen Streit über die Frage, ob Gott den Irrtum nicht um sein selbst willen verabscheue? Und ich irre sehr, oder in allem übertriebnen Eifer für die Rechtgläubigkeit wird der Irrtum unabhänglich von den bösen oder unrechtmäßigen Handlungen, welche er hervorbringen mag, als eine verabscheuungswürdige Sache vorgestelt, welche den Unwillen Gottes errege, und welcher daher aus Achtung und Liebe gegen Gott um ihr selbst willen auch ohne Rükficht auf damit zusammenhängende Gott misfällige Handlungen widerstanden werden müsse. Es wird also die vorhabende Untersuchung nicht unnüz seyn.

Wer behauptet, daß Gott den Irrtum um sein selbst willen verabscheuet, und wahre Erkentnis dagegen um ihrer selbst willen begehrt, räumt damit seinem Widersacher noch gar nicht ein, daß es irgend eine wahre Erkentnis gebe, die keinen guten Einfluß in die Handlungen des Menschen hätte, oder Irrtümer gebe, bei welchen in Ansehung der menschlichen Handlungen alles einerlei

nerlei bleibt. Die Meinung ist nur, daß, wenn es auch mit irgend einem Jrrtum diese Bewandnis wirklich hätte, Gott dennoch denselben um sein selbst willen ohne Rükſicht auf desſelben schädliche Folgen verabscheuen würde. Und die Meinung ist nur, daß diese gar nicht der einzige volle Grund von dem Misfallen Gottes am Jrrtum sind, sondern der Jrrtum an und für sich selbst betrachtet ein Grund und Gegenstand des göttlichen Unwillens sei. Ehr wir die Gründe dafür und dawider gegen einander abwägen, ist es nöthig, die Frage mit wenigem zu erörtern, ob es Jrrtümer überhaupt und Religionsirrtümer insonderheit, bei welchen alles in den Handlungen einerlei bleibt, giebt? Die Remonstranten und meisten fanatischen Parteien behaupten es: und halten daher alle Sorge für eine genaue und bestimmte Lehrerkentnis für unnöthig. Und wie ofte bekommen wir nicht das Urteil zu hören, daß es dereinst gar nicht auf die Erkentnis sondern auf die Handlungen eines Menschen ankommen werde? Und zwar in einem Sinne, und mit einer Anwendung, dabei vorausgeseżt wird, daß diese gut seyn können, wenn jene gleich schlecht und verwerflich war. Jch halte es für ungemein leicht erweislich, daß es keine wahre Erkentnis geben kan, die nicht ein Grund zu wahren guten Handlungen seyn solte. Es giebt doch ohnläugbar einige wahre Erkentnis, die ein Grund zu Handlungen

gen

gen ist, und weil aus dem Wahren nichts Falsches folgen kan, ein Grund zu wahren und guten Handlungen ist. Aber alle wahre Erkentnis ist mit einander verknüft, und zwar jegliche mit jeglicher. Und in dieser Absicht giebt es gar keine wahre Erkentnis, die nicht mit Handlungen, und zwar mit wahren guten Handlungen verknüpft seyn solte. Wer dieses zu abstrakt findet, oder sich nicht von dem allgemeinen Zusammenhange aller wahren Erkentnis ohne Ausnahm überzeugen kan, der bleibe bei der Wahrheit der Religionserkentnis stehn. Mit dieser haben wir es ohnehin nur eigentlich zu thun. Und so ist der Beweis dieser. Es giebt unstreitig einige Religionswahrheiten, welche Gründe zu Handlungen und zu guten Handlungen sind. Aber von den Religionswahrheiten kan es Niemande einfallen zu leugnen, daß solche sämtlich mit und untereinander verknüpft sind. Also giebt es nach dem Grundsatze, daß zwei mit Einem dritten verknüpfte Dinge unter einander selbst verknüpft sind, keine einzige Religionswahrheit, die nicht ein Grund zu Handlungen, und zwar zu guten Handlungen wäre: mithin auch keinen einzigen Religionsirrtum, mit dem nicht irgend eine gute Handlung gehindert, und also eine gegenseitige böse verursacht würde. Findet Jemand auch diesen Beweis noch zu abstrakt: so kan ich ihm nicht helfen. Ich kan doch nicht alle mögliche Religionswahrheiten nach einander her-

hernennen, und nun von jeglicher zeigen, wie sie mit jeglicher verknüpft ist. Die lieben Leute, welche sich so gar unphilosophisch gegen alle Beweise a priori erklären, und alles mit Inductionen a posteriori erwiesen zu sehn begehren, erwägen gar nicht, wie wenig allgemeine Wahrheiten auf diese Weise in der menschlichen Erkentnis übrig bleiben würden.

Aber man bemerke wohl, was der gegebne Beweis erweiset, und wie er beweiset! Er reicht nicht weiter, als daß es keine Religionswahrheit giebt, die nicht an sich betrachtet ihr bestimmtes Verhältnis zu guten Handlungen hätte. Daß auch die Erkentnis derselben im Menschen allezeit dergleichen wirklich zu Folgen habe, erhärtet er durchaus nicht. Mit jeder wahren Erkentnis in einem Menschen ist auch in ihm ein Grund zu guten Handlungen. Allein unzählige Hindernisse können verursachen, daß die Handlungen doch nicht erfolgen. Wie wenn ein Mensch an die empfangne Erkentnis weiter nicht gedenkt, oder wenn sie ihm nicht hinlänglich klar oder gewiß geworden ist? Man erwäge das einige, daß eine Erkentnis nur in dem Falle Handlungen hervorbringt, wenn sie lebendig ist. Wird denn aber alle wahre Erkentnis in jedem Menschen lebendig? Wenn das wäre: so bliebe kein lasterhafter Mensch auf dem Erdboden übrig. Jedoch nicht nur unzählige Religions-

ligionswahrheiten bleiben in unzählichen Menschen todt, und haben daher keine ihnen gemäße Handlungen zu Folgen; sondern zum Heil des menschlichen Geschlechts hat es mit den Religionsirrtümern eine gleiche Bewandnis. Die mehresten Menschen handeln weder nach falschen noch nach wahren Grundsätzen der Religion, sondern nach ganz andern Regeln: und die Handlungen sind bei Leuten von irrigen Religionsparteien mehrentheils eben so gut oder schlecht, als bei denjenigen, die einem gereinigten Lehrbegriffe zugethan sind. Aus mehr Ursachen, warum nicht alle wahre Erkentnis lebendig wird, ist eine für mein gegenwärtiges Vorhaben zu wichtig, als daß ich sie unberührt lassen dürfte. Wenn eine Erkentnis lebendig werden sol: so müssen aus derselben Handlungen vorhergesehn werden. Aber es kan eine Erkentnis oft nur ein sehr entfernter Grund zu Handlungen seyn: und die wenigsten Menschen besitzen die Fähigkeiten, bis zu sehr entfernten Folgerungen herabzusteigen. Diese Bewandnis hat es ohnläugbar mit sehr vielen Religionswahrheiten. Keine einzige derselben ist dem geführten Beweise zufolge ganz Speculation. Aber sehr viel Wahrheiten haben nur einen sehr entfernten mittelbaren Einfluß auf Handlungen: und wenige Menschen können die Kette übersehn. Und wird sie nicht bis zu irgend einer Wahrheit, die einen mitrelbaren Grund zu Handlungen enthält, übersehn:

so

so bringen sie keine Handlungen wirklich hervor. Ich könte über die Ursachen von der Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der Erkentnis manche Bemerkungen hinzufügen, die weniger gemein seyn dürften. Ich hatte aus dem Voltaire den Irrtum angenommen, daß Karl der zwölfte bei Narva mit achttausend Schweden hunderttausend Rußen geschlagen habe. Gordon, der dabei gewesen ist, benimmt mir den Irrtum: und ich habe nun die wahre Erkentnis, daß er mit neuntausend seiner Leute vier und dreißigtausend Rußen geschlagen hat. Was sehe ich mich nun in Ansehung irgend einer Handlung zu meiner Glükseligkeit gebessert? Wenn ich ein Feldherr wäre: so wäre mir diese Berichtigung nützlich, um nicht einmal durch die anfänglichen Siege des sonderbaren Fürsten zu ähnlichen Verwegenheiten verführt zu werden. Die wahre Erkentnis vom Verhältnis der Ueberwinder und der Ueberwundnen gegen einander ist also an sich ein Grund zu Handlungen. Aber für mich ist sie es nicht. So lange hatte ich mich in Ansehung der Länge oder Breite der Peterskirche in Rom um Einen Fuß geirrt. Mein Irrtum wird mir benommen, und ich erkenne dieselbe nun richtig. Was finde ich mich dadurch in Ansehung meiner Handlungen gebessert? Selbst mein Vergnügen an diesem prächtigen Gebäude wird dadurch weder vermehrt noch vermindert. Aber einem Baumeister, einem Mahler und Kupferstecher kan

daran gelegen seyn, daß er die Länge oder Breite desselben genau wisse. Wozu diese Philosophie? Die Bemerkung zu bestätigen, daß eine Erkentnis an sich ein Grund zu Handlungen seyn kan, und daß sie es doch nicht in allen und jeden, die sie haben, wirklich ist. Und nun können wir die Frage genau bestimmen: Wil Gott wahre Erkentnis um ihrer selbst willen? Die Frage ist ganz unnütz, wenn sie den Sinn hat, ob es irgend eine wahre Erkentnis gebe, die Gott bei allem ermangelnden Verhältnis derselben zu Handlungen, blos weil es eine wahre Erkentnis ist, wolle: nachdem es keine wahre oder falsche Erkentnis giebt, die nicht an sich ein Verhältnis zu Handlungen hätte Aber es verdient untersucht zu werden, ob der Irrtum Gott auch zum Missfallen gereicht, wenn gleich die entgegenstehende wahre Erkentnis keine Handlungen hervorbringen würde, und es wegen ihrer und des Erkennenden Beschaffenheit nicht zu begehren ist, daß sie Handlungen hervorbringe? Ob z. E. Gott einen Religionsirrtum in einem Menschen verabscheue, wenn gleich bei entgegenstehender wahrer Erkentnis in dem Menschen doch übrigens alles einerlei bleiben würde, und es entweder wegen des zu entfernten Zusammenhanges derselben mit Handlungen, oder aus andern Gründen nicht verlangt werden kan, daß der sie habende Mensch aus derselben Handlungen vorhersehn, und hierauf ihr gemäße Handlungen beschliessen

sen solte? Kurz, die Frage ist, ob Gott auch wahre Erkentnis unter den Umständen, und in Menschen wil, da nicht verlangt werden kan, daß sie Handlungen hervorbringe? und ob wir daher dem Wohlgefallen Gottes schuldig sind, auch unter diesen Umständen, und bei solchen Leuten, für wahre Erkentnis zu sorgen und zu eifern?

Lasset uns die Gründe für die Bejahung dieser Frage zuerst beibringen! Ich könte solche in Gründe, daß Gott alle wahre Erkentnis ohne Ausnahme, und in Gründe, daß er insonderheit wahre Erkentnis der Religion auch unter diesen Umständen wolle, eintheilen. Allein sie mögen durch einander folgen! Es scheint zuvörderst gar keine Frage zu bedürfen, ob Gott wahre Erkentnis allezeit und mithin auch wenn sie keine Folgen hat, um ihrer selbst willen wollen, falsche Erkentnis aber nicht wollen müsse: nachdem wahre Erkentnis allezeit eine Realität oder etwas gutes, und falsche dagegen eine Negation oder etwas böses ist. Was solte gegen dieses Argument eingewandt werden können? Gott wil nach seiner Heiligkeit und Güte in seinen Geschöpfen alle nur in ihnen mögliche Realitäten, und wil durchaus keine Negationen. Wahre Erkentnis ist ohnläugbar eine Realität. Also wil er auch dieselbe. Das Argument wäre unüberwindlich, wenn die Frage über-

haupt wäre, ob Gott wahre Erkentnis wil, und falsche nicht wil? Aber die Frage ist, ob er auch ohne einige Beziehung auf die damit verknüpften Handlungen, wenn gleich gar keine Handlungen daher zu erwarten sind, blos um ihrer selbst willen jene wollen und diese nicht wollen müsse? Und da muß nun vorher untersucht werden, ob eine Erkentnis auch ohne und außer einigen Zusammenhang mit Handlungen eine Realität oder Negation ist. Diese Untersuchung wollen wir hernach anstellen: und es wird sich zeigen, daß Erkentnis ohne und außer solchen Zusammenhang betrachtet, weder etwas gutes noch etwas böses ist. Ich setze sogleich zwei andre Argumente hinzu, die von dem beigebrachten nur den Worten nach unterschieden sind. Mit wahrer Erkentnis wird der Mensch ohnläugbar volkommner, und mit falscher hingegen unvolkommner. Aber Gott wil nach Heiligkeit und Güte alles, was den Menschen volkommner, und nichts, was ihn unvolkommner macht. Dis ist das erste: und es kommt wieder darauf an, ob wahre Erkentnis auch an sich betrachtet den Menschen volkommner macht, oder ob sie solches erst durch die damit verknüpften guten Handlungen thut. Gott kan gegen nichts in der Welt, und folglich auch gegen nichts im Menschen gleichgültig seyn. Also auch nicht gegen irgend eine wahre Erkentnis. Also entweder gefällt sie ihm oder sie misfällt ihm. Das leztre kan nicht seyn.

Also

Also ist das erstere. Dis ist das andere: und dabei wird nun schon wieder vorausgesezt, daß eine wahre Erkentnis unter allen Umständen, und wenn sie auch keine Handlungen zu Folgen hat, den Menschen entweder vollkommner oder unvolkommner macht: mithin entweder eine Realität oder eine Verneinung ist.

Folgender Grund hat weniger Schein als der vorige; und ist gleichwohl wirklich erheblicher. Nehmt eine falsche Erkentnis, welche ihr wollet: so verursacht es dem Menschen ein Misvergnügen, wenn er hinterher erkennt, daß sie falsch war, und daß er sich also in Ansehung derselben geirrt hatte. Dieses Misvergnügen ist auch ein wahres zu billigendes Misvergnügen. Aber Gott wil nach seiner volkommensten Güte durchaus nicht, daß ein Grund wahres Misvergnügens in seinen Geschöpfen ist. Folglich wil er durchaus keine falsche, folglich lauter wahre Erkentnis. Ich sehe nicht, was man diesem Beweise entgegenstellen könte: einem Beweise, der überdem das Lob verdient, daß er sowohl, als der vorige, das Wohlgefallen Gottes an wahrer Erkentnis auf die höchste Gütigkeit Gottes gegen uns Menschen gründet. Allein nicht zu gedenken, daß bei demselben doch die Sache noch in allen den Fällen unentschieden bleibt, da nicht zu erwarten ist, daß der Irrtum jemals erkant werden dürfte: so thut der Beweis

wieder der Frage kein Genüge. Begehrt Gott wahre Erkentnis, damit das Vergnügen des Menschen nie durch Einsicht in den Jrrtum darüber gestöhrt werden möge: so begehrt er solche wirklich in Absicht auf damit zusammenhängenden Handlungen. Und es ist die Frage, ob Gott dieselbe auch ohne einige Absicht darauf blos um ihrer selbst willen wolle?

Daß solches aber doch in Ansehung der Religion unter allen Umständen zu behaupten sei, scheint folgende Betrachtung zu entscheiden. Jede wahre Erkentnis der Religion dient zur Ehre Gottes: und mit jeder falschen Erkentnis derselben wird solche um etwas verdunkelt. Aber Gott wil seine Ehre in den Menschen: und es misfällt ihm eine jede Verdunkelung derselben. Also ist klar, daß es durchaus keine falsche Erkentnis in der Religion geben kan, dagegen Gott gleichgültig und die ihm nicht misfällig seyn solte. Diese Betrachtung liegt ohnstreitig bei dem Urteile zum Grunde, daß Gott mit jedem Religionsirrtum beleidiget werde, und daß es daher unsre Pflicht sei, für wahre Erkentnis in der Religion bei uns und andern Menschen zu sorgen, wenn gleich solche auch im Verstande bleiben, und weiter keine Folgen haben solte. Sie liegt ohnstreitig bei dem Urteile zum Grunde, daß mit jedem Religionsirrtum, er sei praktisch oder nicht, der Zorn Gottes gereitzt und verschuldet werde.

Lasset uns daher dieselbe zergliedern! Ich gebe zu, daß mit jeder wahren Religionserkentnis Gott geehrt, und mit jeder falschen dagegen verunehrt wird. Denn entweder sie betrift eine praktische oder eine theoretische Religionswahrheit. Ist das erstere: so betrift sie augenscheinlich die Ehre Gottes, indem sie Handlungen zu seiner Ehre betrift. Ist das andere: so stellt sie allezeit Prädicate Gottes vor, oder hängt doch mit dergleichen vorstellenden Sätzen zusammen. Und also gebe ich auch zu, daß Gott, weil er seine Ehre wil, keinen einzigen Religionsirrtum wollen muß. Aber lasset uns wieder die Frage nicht aus der Acht lassen, ob Gott denselben um sein selbst willen, auch ohne einige Absicht auf die damit verknüpften bösen Handlungen, verabscheuen müsse. Meiner Einsicht nach heist sagen, daß Gott um seiner Ehre willen, und zu derselben, lauter wahre Erkentnis in der Religion wolle, wirklich sagen, daß er solche um der damit zusammenhängenden guten Handlungen willen wolle. Denn warum wil Gott seine Ehre in den Menschen, und in allen vernünftigen Geschöpfen? Wahrhaftig nicht um seinet willen, oder damit nur in den Menschen, und andern vernünftigen Geschöpfen, Vorstellungen von seiner Grösse seyn. Er wil sie als den mächtigsten und edelsten Bewegungsgrund zu guten Handlungen. Also ist klar, daß der Beweis nicht erweiset, was er erweisen sol. Gott wil in der

Religion lauter wahre Erkentnis zu seiner Ehre. Aber er wil seine Ehre als einen Grund zu guten Handlungen: und weil sie dergleichen ist. Folglich wil er auch in der Religion lauter wahre Erkentnis in Absicht auf daher entspringende gute Handlungen. Ich hoffe die vorgestelte Frage zur Zufriedenheit meiner Leser zu beantworten, wenn ich ihnen dreierlei erweise: 1) daß Gott keine wahre Erkentnis ohne die damit zusammenhängenden guten Handlungen wil: 2) daß er keine wahre Erkentnis ohne Absicht auf dieselben wollen kan: und 3) daß er daher in allen den Fällen, da solche nicht erhalten werden können, weder wahre noch falsche, sonder gar keine Erkentnis wil. Den Beweis für den ersten Punkt dürfte man mir wahrscheinlich ganz schenken. Es ist gezeigt worden, daß es doch gar keine wahre Erkentnis giebt, die nicht an sich ein Grund zu wahren guten Handlungen seyn solte. Es kan aber nicht das geringste mögliche Gute übrig bleiben, das Gott nicht nach der allerhöchsten Liebe zum Guten wollen solte. Also wil er auch alle die guten Handlungen, zu welchen jede mögliche wahre Erkentnis sich als ein Grund verhält. Folglich wil er keine einzige wahre Erkentnis allein ohne die damit verknüpften guten Handlungen, sondern er wil sie allezeit mit denselben. Setzt, daß die Erkentnis der Dreieinigkeit zu grösserer Vergewisserung von unsrer Seligkeit durch die Vereinigung

dreier

dreier göttlicher Personen zu derselben, und zur Vergrösserung unsrer Dankbarkeit für dieselbe nützlich ist: solte Gott wohl diese gute Anwendung derselben nicht wollen, oder bei seinem Willen, in seiner Dreieinigkeit erkant zu werden, von dieser Nützlichkeit derselben abstrahiren können?

Der zweite versprochne Beweis ist das Hauptwerk. Denn daran zweifelt Niemand, daß wenn eine Erkentnis zu guten Handlungen nützlich ist, Gott auch diesen Nutzen derselben wolle, und sie in Absicht auf denselben wolle. Es ist die Frage, ob er sie auch bei Ermangelung solcher Nützlichkeit um ihrer selbst willen, blos weil sie eine wahre Erkentnis ist, wollen würde? Und das finde ich mich bestimmt, zu verneinen. Hier ist mein Beweis! Es ist unmöglich, daß Gott etwas wollen solte, darin er nicht etwas Gutes oder irgend eine wahre Volkommenheit anschauet. Denn was er wollen sol, das muß ihm gefallen: und was ihm gefallen sol, darin muß er etwas gutes anschauen. Also kan Gott keine wahre Erkentnis wollen, als weil und so fern sie etwas gutes ist. Bis hieher wird Niemand etwas einwenden. Aber ist denn nicht wahre Erkentnis an sich ohne Beziehung auf die darin gegründeten guten Handlungen etwas gutes? Ich behaupte nein. In der vorigen Sammlung meiner Aufsätze ist der Beweis geführt worden, daß alle Realitäten und Negationen ihre

Beziehung auf empfindende Wesen haben, und daß nichts eine Realität ist, als so fern es ein Grund wahrer angenehmer Empfindungen oder wahres Vergnügens ist. Diesen Beweis setze ich hier voraus. Also ist auch wahre Erkentnis nur eine Realität, so fern und so weit sie ein Grund wahres Vergnügens ist. Aber das Vergnügen ist offenbar eine Handlung, und vornehmlich eine Handlung des Willens: indem es ein Begehren des vergnügenden Gegenstandes in sich faßt. Also ist erwiesen, daß alle wahre Erkentnis nur etwas gutes ist in Absicht auf gewisse damit zusammenhängende Handlungen: und daß auch Gott solche blos in Absicht auf dieselben wollen kan.

Man würde diesen Beweis sehr übel verstehn, wenn man ihn dahin verstünde, daß wahre Erkentnis allein durch das Vergnügen eine Realität und etwas gutes werde, welches mit dem Bewustseyn, etwas zu erkennen, und etwas wahres zu erkennen, unmittelbar verbunden ist. Freilich ist dis auch ein Grund zu Handlungen und zu reellen Handlungen: indem es ein Bestreben hervor bringt, die wahre Erkentnis in sich zu erhalten. Allein so allgemein auch das Gefühl für wahre Erkentnis immer seyn mag; so haben wir doch bei dem Vater der Geister wichtigere Ausfichten bei seiner Sorge für wahre Erkentnis zu erwarten. Wir haben

die

die Sache auf alles das wahre Vergnügen auszudehnen, das aus guten Handlungen entspringt, welche Folgen wahrer Erkentnis sind. Wir haben sie also bis auf alles das wahre Vergnügen auszudehnen, davon die wahre Erkentnis ein mittelbarer Grund ist. Gott wil, was er wil, allezeit aus den fruchtbarsten Bewegungsgründen: und also wil er die wahre Erkentnis zuverläßig in Absicht auf alles damit sowohl mittelbar als unmittelbar zusammenhängende Vergnügen, mithin auch in Absicht auf die dergleichen hervorbringenden guten Handlungen. Denn dadurch wird dieselbe etwas gutes, und davon abgesondert faßt sie nichts gutes, und mithin auch keinen Grund des göttlichen Wollens in sich. Wir können uns die Sache auch so vorstellen. Wahre Erkentnis ist im Menschen etwas gutes, so fern der Mensch mit derselben volkommner wird, folglich wirklich etwas bekömmt und verbessert wird. Aber was bekomme ich damit, daß eine Vorstellung in mir ein Objekt hat oder mit ihrem Objekte übereinstimmt, wenn diese Vorstellung in mir weiter keine Folgen hat, und mir weder unmittelbar noch mittelbar zu einigen wahren Vergnügen gereicht? Und was verliehre ich mit einer falschen Vorstellung, wenn solche weiter keine Folgen hat, und mir aus derselben nie das geringste Misvergnügen zuwächst? Die Erkentnis, daß in Gott keine Folge der Vorstellungen angetroffen wird, ist eine wahre Erkentnis,

nis, und daher auch an sich etwas gutes, weil sie wie alle wahre Erkentnis ein Grund zu guten Handlungen ist. Sie ist geschikt, wenigstens die Anbetung und Bewunderung Gottes zu vergrössern. Aber wenn sie bei mir dergleichen nicht verursachen kan: so bin ich eben so glüklich, wenn ich sie nicht habe, als wenn ich sie habe.

Und das leitet mich zu dem dritten Punkte, daß Gott in allen den Fällen, da die wahre Erkentnis keine Handlungen hervorbringen kan, weder wahre noch falsche Erkentnis wil Falsche Erkentnis kan Gott freilich unmöglich jemals wollen. Aber es folgt nicht, daß er um deswillen jedesmal die ihr entgegenstehende wahre wollen müße. Es findet ein drittes statt, daß er die Erkentnis gar nicht wil. Der Beweis ist evident. Gott wil nur wahre Erkentnis, so fern sie etwas gutes ist: und sie ist dergleichen nur, so fern sie ein Grund zu guten Handlungen ist. Wenn und so oft sie demnach dergleichen nicht seyn kan; so und so oft erkennt Gott auch keinen Grund sie zu wollen. Aber falsche Erkentnis kan er niemals wollen. Also wil er in solchem Falle weder jene noch diese. Man bemerke wohl, daß ich die Sache auf den Fall einschränke, da die mit der wahren Erkentnis verknüpften guten Handlungen nicht erfolgen können. Das wäre ein abscheulicher Irrtum, daß sie Gott auch in allen den Fällen nicht wollen solte, da solche

blos

blos aus Schuld des Menschen unterbleiben. Das wäre eben so viel, als wenn Gott keine Religionserkentnis, die aus Schuld des Menschen todte Erkentnis bleibt, gewolt haben könne. Die Fälle in welchen die einer Erkentnis gemäßen Handlungen nicht erfolgen können, sind vornehmlich diese zween: 1) wenn es Handlungen sind, die nach den Umständen eines Menschen bei ihm nie erfolgen können: und 2) wenn der Zusammenhang derselben mit einer Erkentnis zu entfernt, und die Fähigkeit eines Menschen zu klein ist, als daß er denselben zu übersehn vermögend seyn solte. Mit der Erkentnis, daß Abgötterei und Gotteslästerung in der jüdischen Republik, so lange die Theokratie dauerte, Verbrechen der beleidigten Majestät waren, und daher bürgerliche Strafen verschuldeten, hängen schöne Handlungen für den Regenten und Gesezgeber in den christlichen Staaten zusammen, in welchen sie dergleichen Verbrechen nicht sind. Und in diesem wil mithin auch Gott diese Erkentnis. Aber bei einem gemeinen Unterthan ist seinen Umständen nach nichts von diesen Handlungen möglich. Also begehrt auch Gott in demselben nichts von dieser Erkentnis. Mit dem Satze, daß es in Gott eine mittlere Erkentnis giebt, sind manche Schwierigkeiten, z. E. bei Zulassung des Sündenfalls wohl zu heben: und mit Hebung derselben wird Glaube und Ehrerbietung gegen den geoffenbarten Lehrbegrif befördert. Setzt aber, daß

ein

ein Mensch keine Fähigkeit hat, von diesem Satze diesen oder einen ähnlichen Gebrauch zu machen: so ist die Erkentnis desselben bei ihm völlig unnütz. Und so wil sie auch Gott bei ihm nicht: weil er nichts unnützes wollen kan.

Mit der angestelten kleinen Untersuchung hängen viele und wichtige Folgen zusammen. Ich schränke mich auf einen Theil derselben ein. Zuerst und vornehmlich ist entschieden, daß alle Erkentnis nach ihrem Einflusse in die menschlichen Handlungen gewürdigt werden muß, und daß diejenigen Recht haben, welche alle Erkentnis nach diesem Einflusse würdigen. Die Regel für den Werth einer Erkentnis ist diese. Je mehrere und je gröſſere Handlungen bei je mehrern Menschen mit einer Erkentnis zusammen hängen, und je näher sie damit zusammenhängen, desto wichtiger ist eine Erkentnis. Je wenigere je kleinere Handlungen bei je wenigern Menschen mit einer Erkentnis verknüpft sind, und je entfernter ihre Verknüpfung mit derselben ist, desto kleiner ist der Werth einer Erkentnis. Und dis stimt auch mit dem Begriffe von der Wichtigkeit und Unwichtigkeit einer Sache überhaupt überein. Solche hängt in allen Fällen von den Folgen, und von der Zahl und Gröſſe der Folgen ab. Die Gröſſe des Gegenstandes kömmt hierbei in keine Betrachtung. Und wenn es auch

Gott

Gott ist; so ist doch die Erkentnis unwichtig, wenn sie keine Handlungen hervorbringt. Zum andern ist also nicht nur offenbar, daß wir uns gar nicht um das Wohl andrer Menschen verdient machen, wenn wir ihnen Erkentnisse mittheilen, aus welchen keine Handlungen bei ihnen zu erwarten sind; sondern daß wir auch damit schlechterdings nichts zum Wohlgefallen Gottes thun.

Aber einen hiebei sehr gewöhnlichen Misverstand kan ich nicht unberührt lassen. Daraus, daß alle würdige Erkentnis praktisch seyn muß, und daß auch Gott keine andre als praktische Erkentnis wil, ziehen viele den Schluß, daß allein die unmittelbar praktischen Wahrheiten von Wichtigkeit, oder doch allezeit von grösserer Wichtigkeit als die theoretischen und nur mittelbar praktischen sind. Das ist ein offenbarer Misverstand. Eine Wahrheit ist praktisch, so fern sie einen Grund zu Handlungen enthält: und den enthält sie nicht blos, wenn sie Handlungen vorschreibt, sondern auch wenn sie etwas vorstelt, daraus die Verbindlichkeit zu Handlungen folgt. Ja, so fern alle unmittelbar praktische Wahrheiten theoretische voraussetzen, und sich als Folgen derselben verhalten, würden sie gar nicht seyn, wenn diese nicht wären. Und es ist daher förmlich kindisch, wenn man jene begehrt, und doch gegen diese gleichgültig ist. Wenn keine Vorsehung ist

der

der Welt erkant wird: so ist kein Vertrauen auf dieselbe möglich. Also setzt die Regel: vertraue der Vorsehung, die Lehrwahrheit voraus: es ist eine Vorsehung Solte nun die Regel wohl wissenswürdig und erheblich seyn, und ihr Grund es nicht seyn? Ich danke Mosheimen hundertmal für die treffende Vergleichung, daß die moralischen Wahrheiten die Uhr, die dogmatischen aber das Gewicht zur Uhr sind. Aber sie müssen auch Gewicht zur Uhr seyn. Und wenn es an sich die edelsten Erkentnisse wären; so wil sie Gott nicht, wenn nicht Handlungen aus denselben erfolgen können: und wir handeln daher wirklich wider den Willen Gottes, wenn wir gleichwohl Bemühungen anwenden, solche in andern hervorzubringen. Diese Bemühungen sind nicht nur verloren, sondern selbst Gott misfällige Bemühungen, so wahr ihm alles misfällig seyn muß, was er nicht wil. Möchten wir doch nicht bei den gemeinen Unterweisungen in der Religion diese Beobachtung beinahe völlig vermissen! Wenn wird die Zeit kommen, da der Unterricht des gemeinen Christen nicht nur seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen, sondern auch dem Wohlgefallen Gottes gemässer eingerichtet seyn wird! Nicht ehr, als bis alle die blos theologischen Lehrsätze und Bestimmungen von demselben abgesondert seyn werden, welche der gemeine Christ schwerlich versteht, und wenn er sie versteht, nicht zu nutzen weiß. Und was

sollen

sollen wir über den Eifer für theologische Rechtgläubigkeit bis in den gemeinsten Christen sagen, und also über den Eifer, auch im Katechismus und in der Predigt für mögliche blos theologische Irrtümer zu verwahren? Zuverläßig haben wir, wenn wir es damit auch noch so gut meinen solten, dafür keine Belohnungen von Gott zu erwarten, da wir vielmehr zum Wohlgefallen Gottes handeln würden, wenn wir dafür sorgten, daß dem gemeinen Christen schlechterdings gar nichts von diesen theologischen Dingen bekant würde. Gottes Wohlgefallen geschieht nicht damit, daß wir Wahrheiten, sondern daß wir zum Leben nüzliche Wahrheiten, unsern Mitmenschen überliefern. Und das kan oft eine wirkliche Unvolkommenheit eines Katechismus seyn, daß er zu sehr für Wahrheit in der Erkentnis sorgt. Die wahre Volkommenheit eines Katechismus ist, daß er lauter für den unstudirten Christen brauchbare Wahrheiten enthält.

Aber zum dritten laßt uns auch nicht verkennen, daß Gott in gewissen Menschen Erkentnisse wil, die er in andern und in den gemeinen Menschen nicht wil. Er wil selbst die wahre Erkentnis nirgends, wo nicht die ihr gemäßen Handlungen erfolgen können. Aber er wil nach seiner höchsten Güte auch in jedem Menschen so viele und so grosse gute Handlungen, als nur bei ihm möglich sind. Also wil er auch offenbar in jedem Men-

schen so viel wahre Erkentnis, als nur bei ihm in guten Handlungen fruchtbar werden kan; und also bei demjenigen mehr, nach dessen Umständen oder Fähigkeiten mehr in Handlungen fruchtbar werden kan.

Und das leitet mich zum vierten zu einer Hauptbemerkung. Es ist ungemein schwer und beinahe unmöglich, für die ungleiche Erheblichkeit der Religionswahrheiten gewisse algemeine Merkmale festzusetzen. Denn dem einen Menschen kan eine Wahrheit zu den zu seiner Glükseligkeit dienenden Handlungen zu erkennen nöthig oder doch nützlich seyn, die es einem andern nicht ist. Und daher kan für die Erkentnis gewisser Menschen etwas eine Grundwahrheit seyn, das es für die Erkentnis andrer nicht ist. Diese Anmerkung haben bereits mehrere, und unter andern hat sie auch Herr D. Crusius in seiner Abhandlung von den Grundartikeln gemacht. Aber das hindert doch nicht, überhaupt etwas über das ungleiche Gewicht der Glaubenswahrheiten zu bestimmen. Aus meiner Regel, daß eine Erkentnis desto erheblicher ist, je mehrere und je grössere Handlungen bei je mehrern Menschen mit derselben zusammenhängen, und je näher sie damit zusammenhängen, leite ich folgendes Hauptmerkmal, für einen Grundartikel des Glaubens her. Wenn mit einer Wahrheit Handlungen, welche allen oder doch den meisten Menschen zu

ihrer

ihrer Glükseligkeit nothwendig sind, und solche damit theils auf eine sehr nahe Weise, theils mit derselben allein zusammenhängen, dergestalt, daß sie ohne dieselbe gar nicht seyn würden: so ist solches überhaupt eine Grundwahrheit des Glaubens. Eine Wahrheit, mit welcher nur einigen Menschen nöthige Handlungen, oder nur für einige Menschen, oder auch nicht dergestalt zusammenhängen, daß dieselben nicht auch aus andern Wahrheiten eben so wohl erkant werden können, kan kein Grundartikel des Glaubens überhaupt seyn. Aber sie kan es wohl im Glauben einiger Menschen seyn.

Und nun zu einer fünften Folge. Entweder es ist unsre Pflicht, für eine gewisse Erkentnis gar nicht zu sorgen, oder es ist allemal unsre Pflicht für Wahrheit in derselben zu sorgen. Denn Gott wil nur entweder wahre oder gar keine Erkentnis. Eine falsche Erkentnis ist allezeit ein grösser Uebel als gar keine Erkentnis. Und so oft wir irgend eine Erkentnis bearbeiten, so oft müssen wir doch voraussetzen, daß es eine wo nicht für alle, doch für einige Menschen praktische Erkentnis sei, die folglich auch Gott, wo nicht in allen, doch in einigen Menschen wolle. Aber Gott wil sie, wo er sie wil, in ihrer Wahrheit und Lauterkeit. Und also muß uns die Wahrheit bis in den kleinsten Sätzen wichtig seyn. Entweder wir müssen diese Sätze gar nicht lehren, oder

wir müssen allen gewissenhaften Fleiß anwenden, sie richtig zu lehren. Es ist Unverstand oder Gewissenlosigkeit, wenn wir gegen die Wahrheit in irgend einer Religionserkentnis gleichgültig sind; oder die Sorge für durchgängige Wahrheit in der Religionserkentnis verwerfen und verlästern. Nein, diese Rechtgläubigkeit wünsche ich allen Gottesgelehrten, daß sie, was sie andere von Religionswahrheiten lehren, aufs genaueste zu lehren beflissen sind. Ich wünsche ihnen nur mehr vorläufige Prüfung, ob, was sie lehren, überhaupt zu lehren nöthig und nützlich sei. Gott wil keine andre als wahre Erkentnis; aber er wil nicht alle wahre Erkentnis. Beiläufig kan ich bei aller Hochachtung, die ich für den grossen Gottesgelehrten habe, der aus einer rühmlichen Absicht läugnet, daß Gott Einförmigkeit in der Religionserkentnis wolle, nicht unterlassen, ihm zu widersprechen. Gott wil keine andre, als wahre Erkentnis: und die wahre Erkentnis ist nur eine einzige. Doch der grosse Mann sieht wahrscheinlich mehr auf die Einheit der Form, als auf die Einheit der Erkentnis selbst.

Aber erkläre ich damit jeden Eifer gegen jeden Irrtum für einen gerechten Eifer? Es muß vorher ausgemacht seyn, daß es ein schädlicher Irrtum ist, mit welchem nicht nur an sich böse Handlungen zusammenhängen,

gen, sondern auch in denjenigen unausbleiblich zusam-
menhängen, welche demselben zugethan sind. Nun setze
ich blos zwo Bemerkungen hinzu. Zuvörderst haben
Irrtümer selten Folgen, wenn sie Wahrheiten betref-
fen, deren richtige Erkentnis dergleichen bei Jemande
auch nicht haben würde. Also halte ich es wohl für
rühmlich und pflichtmäßig, einem jeden jeden bei ihm
wahrgenommnen Irrtum, wenn es seyn kan, zu benehs-
men. Aber ich rathe, vorher zu untersuchen, ob der-
selbe eine Erkentnis betrift, welche der Irrende haben
solte, und wenn er nicht dergleichen betrift, ihn lieber
in ihm zu dulden, als ihn mit grossen Anstalten dawi-
der zu belästigen. Hiernächst ist es nicht durchgän-
gig wahr, daß falsche Erkentnis schlimmer ist, als gar
keine Erkentnis, wenn sie nur nicht durch und durch
falsch ist. Es giebt viele Religionswahrheiten, von
welchen viele Menschen gar nichts erkennen würden,
wenn sie solche ganz richtig erkennen solten. Herr Prof.
Meier führt in seinen philosophischen Betrachtungen
über die christliche Religion die Substantialität Got-
tes zum Beispiel an, und behauptet, daß die meisten
Menschen davon gar nichts erkennen würden, wenn
sie sich Gott nicht auf eine gewisse Weise als eine mensch-
liche Person gedenken solten. Ich gebe ihm darin Bei-
fall: und schliesse, daß wir bei nöthigen Erkentnissen,
deren ganz genaue und richtige Vorstellung Jemande

nicht möglich ist; wenn wir ihm solche auch nicht mit der genauesten Richtigkeit überliefern. Die Leser wollen meine Vorschläge über den Unterricht des gemeinen Christen von der Dreieinigkeit hiebei vergleichen!

IIII.

Der Unterschied zwischen der Natur des Menschen und der natürlichen Religion.

Der Unterschied dieser beiden Dinge ist dem ersten Ansehn nach einleuchtend. Denn wer solte wohl die Kräfte des Menschen mit einem gewissen durch dieselbe möglichen Effekte verwechseln? Allein in den Anstössen, welche mein Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch die Offenbarung in der Natur zur Seligkeit, und durch die Offenbarung in der Schrift nur zu einer grössern Seligkeit führt, verschiednen verursacht hat, habe ich ungern bemerkt, daß die Vermengung so gemein als schädlich ist. Man besorgt, daß die Lehre von dem natürlichen Verderben des Menschen in Gefahr kömmt, wenn man eine Hinlänglichkeit der natürlichen Religion zur Seligkeit behauptet. Und in den Streitigkeiten mit den Deisten ist die Vermengung

fast

fast allgemein. Der Naturalist schließt, daß die natürliche Religion volkommen seyn müsse, weil es Gott unanständig sei, zu behaupten, daß er nicht die Natur des Menschen mit allen zu seinen Endzwecken mit dem Menschen nöthigen Volkommenheiten begabt habe. Also hält er die Natur des Menschen und die natürliche Religion wenigstens für dergestalt mit einander verknüpfte Dinge, daß von der Volkommenheit des einen nothwendig auf die Volkommenheit des andern geschlossen werden müße. Ordentlicher Weise setzt man ihm entgegen, daß zwar die Natur des Menschen ursprünglich, wie sie aus der Hand Gottes gekommen volkommen, und damals auch die natürliche Religion volkommen gewesen sei; das aber die Natur des Menschen mit dem Sündenfalle ihre ursprüngliche Volkommenheit verloren habe, und gegenwärtig verderbt sei, und daß nun daher auch die natürliche Religion gegenwärtig nicht ihre ehemalige Volkommenheit und Hinlänglichkeit habe. Aber in dieser Antwort werden wieder die Natur des Menschen und die natürliche Religion als dergestalt mit einander verknüpfte Dinge vorausgesetzt, daß von dem einen auf das andre geschlossen werden müsse. Gleichwol ist nur eine kurze Vergleichung der Begriffe von beiden nöthig, um nicht nur zu zeigen, daß solches von einander unterschiedne Dinge sind, sondern daß es auch nicht einmal dergestalt mit einander

verknüpfte Dinge sind, als von Seiten der Naturalisten und der Gottesgelehrten gemeiniglich angenommen wird. Und diese Vergleichung wil ich jezt anstellen. Ich habe mir dabei einen doppelten wirklich wichtigen Endzweck gesetzt: zuvörderst zu zeigen, daß der Streit mit den Naturalisten über die Volkommenheit und Hinlänglichkeit der natürlichen Religion ganz anders geführt werden muß, als er gemeiniglich geführt wird, und hiernächst die Argwohne zu zerstreuen, mit welchen kurzsichtige befürchten, daß das Verderben der menschlichen Natur geleugnet werde, wenn eine Volkommenheit und Hinlänglichkeit der natürlichen Religion zur Seligkeit an sich und überhaupt betrachtet angenommen wird.

Was ist die Natur des Menschen? Wenn ich diese Frage recht genau zu beantworten hätte: so müste ich vorher den Begrif von der Natur eines Dinges überhaupt mehr berichtigt haben, als er berichtigt ist. Denn wirklich haben die besten Erklärungen von der Natur überhaupt noch augenscheinliche Mängel. Allein zu meinem gegenwärtigen Endzwecke ist so viel, als bisher davon überhaupt bestimmt ist, hinlänglich. Die Natur des Menschen ist der Inbegrif sämtlicher mit ihm entstehender innerer Bestimmungen, welche sich als Gründe der in ihm wirklichen und wirklich werdenden Accidenzien, folglich seiner sämtlichen thuenden und

leiden-

leidenden Veränderungen verhalten. Also begreift dieselbe außer dem Wesen des Menschen, alle mit ihm entstehende Vermögen, Empfänglichkeiten, Thätigkeiten und Kräfte. Und also sind die Gottesgelehrten berechtigt, die in allen Menschen wahrzunehmende Thätigkeit, blos um ihrer selbst willen, und noch darzu vornehmlich zu der kleinern Glückseligkeit zu handeln, zu der gegenwärtigen Natur des Menschen zu rechnen, wenn und sobald nur von derselben erwiesen ist, daß sie mit allen Menschen zugleich entsteht oder etwas angebohrnes ist. Die Natur des Menschen begreift nicht blos sämtliche mit ihm entstehende Vermögen der Seele und des Leibes, sondern auch sämtliche zugleich entstehende Richtungen dieser Vermögen und darin gegründete angebohrne Fertigkeiten: wie wir zur Natur eines Thiers auch seine sämtliche ihm eingepflanzte Naturtriebe, als gewisse ihm angebohrne Richtungen seiner natürlichen Vermögen, rechnen. Was ist dagegen die natürliche Religion? Ich habe davon keinen andern Begrif, als man allezeit hat. Die natürliche Religion ist der Inbegrif der Wahrheiten von Gott und dem Dienste Gottes, welcher und sofern er von dem Menschen natürlich oder mit blosser Anwendung seines natürlichen Erkentnisvermögens erkant werden kan. Ich füge nur zwo Anmerkungen hinzu. Die erste ist, daß es uns ungemein schwer fällt, den Bezirk der natürlichen Erkentnis Gottes ge-

nau zu bestimmen. Denn nachdem in der natürlichen Religion, wie sie von den christlichen Weltweisen ausgebildet worden ist, ohnläugbar eine Menge von Wahrheiten angetroffen wird, zu deren Erkentnis sie durch die heilige Schrift geleitet worden sind; so ist es schwer, genau diejenigen Wahrheiten zu unterscheiden, zu deren Erkentnis die blosse sich selbst gelaßne Vernunft hinlänglich war, und diejenigen, welche erst mit Hülfe der erwekten Vernunft erkant werden konten. Indessen, da doch ein jeder Satz, zu welchem der christliche Weltweise einen Erkentnisgrund in der Reihe der natürlich bekanten Wahrheiten entdekt hat, dergleichen wirklich in derselben hat, und wir doch der Vernunft an sich das Vermögen zur wirklichen Erkentnis alles dessen, was nur aus natürlich bekanten Wahrheiten geschlossen werden kan, nicht absprechen können: so halte ich es für sichrer, den Kreis der natürlichen Erkentnis auf sämtliche aus natürlich bekanten Wahrheiten erweisliche Wahrheiten zu erweitern, als von den mit Hülfe der erwekten Vernunft erkanten Wahrheiten zu behaupten, daß sie von der sich selbst gelaßnen Vernunft nie würden erkant worden seyn. Mit dem Gegentheile würden wir wirklich einen stillen Argwohn erregen, ob es wirklich natürlich erweisliche Wahrheiten seyn dürften. Und mit der Geschichte der wirklichen Erkentnis oder Nichterkentnis einer Wahrheit von den des Lichts

der

der Offenbarung ermangelnden Menschen und Weltweisen ist bei dieser Untersuchung gar nichts auszumachen. Davon wollen wir im folgenden reden. Meine zweite Anmerkung ist diese, daß wir nicht die natürliche Religion mit der Offenbarung Gottes in der Natur zu verwechseln haben. Unter der Offenbarung Gottes in der Natur denken wir uns übereinstimmig die in den Werken der Schöpfung und Vorsehung enthaltnen Erkentnisquellen der Wahrheiten von Gott und dem Dienste Gottes. Wie sich nun die Erkentnisquelle und die daraus zu schöpfende Erkentnis von einander unterscheiden; so unterscheidet sich selbst nach den gemeinen Begriffe die Offenbarung Gottes in der Natur, und die natürliche Religion. Jene verhält sich als Grund, und diese als Folge. Allein ich habe in meiner im Anfange erwähnten Schrift vielleicht zuerst gezeigt, daß wir die Offenbarung Gottes in der Natur nicht auf die Offenbarung desselben in seinen Werken einzuschränken, sondern unter derselben sämtliche außer der heiligen Schrift vorhandne Erkentnisquellen von Religionswahrheiten zu begreifen haben. Wir zergliedern die ganze Offenbarung Gottes an die Menschen in die Offenbarung in der Natur und in der Schrift. Sol diese Zergliederung ihre logische Richtigkeit haben: so muß sie das Zergliederte erschöpfen. Aber es ist augenscheinlich, daß die heilige Schrift, und die Werke Gottes in

der

der Natur, nicht die sämtlichen vorhandnen Erkentnisquellen von Gott und dem Dienste Gottes sind. Außer denselben ist die Ueberlieferung, so fern solche bis auf ursprüngliche ungeschriebne Offenbarungen Gottes zurükgeht und dieselben wirklich vorausseżt, allerdings auch für eine Erkentnisquelle zu erkennen. Und wenn wir unter der Offenbarung Gottes an die Menschen sämtliche von Gott besorgte Handleitungen und Unterweisungen der Menschen zur Religion zu begreifen haben: so haben wir zur Offenbarung Gottes in der Natur alles zu rechnen, was nur in der Welt außer der heiligen Schrift von Anleitungen zur Erkentnis Gottes und seines Dienstes anzutreffen ist. Was ist denn nun aber die natürliche Religion? Wolten wir den Begrif also abfassen, daß wir darunter alles zusammen fassen müsten, was von Gott ohne Beihülfe der Schrift erkant wird und erkant werden kan: so würden wir eine Menge Sätze dahin zu rechnen haben, welche doch ursprünlich geoffenbarte Sätze gewesen. Denn so würde es eben so viel seyn, als der Inbegrif alles dessen, was aus der Offenbarung Gottes in der Natur, auf die angezeigte Weise bestimmt, erkant wird und erkant werden kan. Allein so nüzlich diese Bemerkung ist; so wenig haben wir dieselbe bei der vorhandnen Untersuchung weiter anzuwenden Wenn wir die natürliche Religion mit der Natur des Menschen in ein Verhältnis seżen:

so

so begreifen wir unter der natürlichen Religion allezeit, was man gemeiniglich darunter begreift, den Inbegrif von Religionswahrheiten, welche natürlich, das ist, mit bloſſer Anwendung der Vernunft, welche ein Theil unſrer Natur ist, erkant werden und erkant werden können. Und an dieſen Begrif halte ich mich gegenwärtig um ſo mehr, als doch das meiſte, was ohne Beihülfe der Schrift von Gott und dem ihm zu leiſtenden Dienſte in der Welt erkant wird und erkant werden kan, in Wahrheiten der natürlichen Religion beſteht.

Fast ist nun kein Wort über den innern Unterſchied zwiſchen der Natur des Menſchen und der natürlichen Religion nöthig. Die natürliche Religion iſt eine gewiſſe dem Menſchen natürlich mögliche Erkentnis, folglich ein gewiſſes Accidenz im Menſchen, zu deſſen Wirklichmachung die Natur des Menſchen hinreicht. Die Natur des Menſchen iſt dasjenige im Menſchen, wodurch dieſes Accidenz zur Wirklichkeit gebracht wird. Die Natur des Menſchen verhält ſich gegen die natürliche Religion als der Grund zur Folge, und das Mittel zum Zwecke. Allein vom Grunde giebt es Schlüße auf die Folge. Alſo gewinnt es das Anſehn, daß auch wider diejenigen Schlüſſe nichts einzuwenden ſeyn dürfte, welche die Naturaliſten und die Theologen von der Natur des Menſchen auf die natürliche Religion machen. Weil

alle

alle diese Schlüsse dahin gehen, daß von der Volkommenheit des einen auf die Volkommenheit des andern und von der Unvolkommenheit des einen auf die Unvolkommenheit des andern geschlossen werden muß: so sehe ich mich genöthigt, der Untersuchung derselben deutliche Begriffe von der Volkommenheit der menschlichen Natur und der natürlichen Religion vorzusetzen. Die Volkommenheit der menschlichen Natur besteht in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in derselben zu der durch dieselbe darzustellenden Realität. Aber diese Realität kömmt mit demjenigen überein, was überhaupt durch die Wirklichkeit eines Menschen Gutes erhalten werden sol, folglich mit dem Zwecke des Menschen. Also besteht die Volkommenheit der menschlichen Natur in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in derselben zur Bestimmung des Menschen. Es ist gleichviel, ob wir solche in der Religion oder in der Glükseligkeit setzen. Denn die Religion ist doch nichts anders als die höchste Glükseligkeit des Menschen. Also hat die menschliche Natur ihre Volkommenheit, wenn das Mannigfaltige in derselben zusammenstimmt zur Religion oder Glükseligkeit des Menschen. Mehrere Dinge stimmen zusammen, wenn und so fern sie zusammen der zureichende Grund von Einem sind. Nun wissen wir volständig, worin die Volkommenheit der menschlichen Natur besteht. Sie besteht darin, daß in der-

selben

selben zusammen da sei, was zusammen da seyn muß, damit Religion und Glükseligkeit werde. Sie besteht in einer Hinlänglichkeit der menschlichen Natur zu erkennen und zu thun, was zur Wirklichkeit der Religion und Glükseligkeit im Menschen von ihm erkant und gethan werden muß. Und nun wissen wir auch gleich, in welchem Falle wir eine Unvolkommenheit der menschlichen Natur zu erkennen haben. Sie ist unvolkommen, wenn sie entweder nicht zur Erkentnis oder nicht zur Ausübung alles desjenigen hinreicht, was zur Wirklichkeit der Religion und Glükseligkeit erkant und ausgeübt werden muß, oder wenn sie zu beiden nicht hinreicht. Diese Unvolkommenheit der menschlichen Natur pflegen wir auch das moralische Verderben derselben zu nennen. Und nun erhellt gleich, daß zu diesem moralischen Verderben nicht eine Unzulänglichkeit der menschlichen Natur sowohl zur Erkentnis als zur Ausübung der Religion nothwendig, sondern dergleichen bereits bei der Unzulänglichkeit zu einem oder dem andern vorhanden ist. Grösser ist es, wenn die natürliche Hinlänglichkeit zu beiden mangelt.

Wir wissen deutlich, worin die Volkommenheit und Unvolkommenheit der menschlichen Natur besteht. Worin besteht nun solche bei der Religion? Freilich auch in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen

in

in derselben zu ihrem Endzweck, oder daß in derselben alles sei, was und soviel beisammen seyn muß, damit ihr Endzweck erhalten werde. Aber worin haben wir den Endzweck der Religion zu setzen? Man wird mir, wenn man mir eine deutliche und bestimmte Erklärung darüber giebt, antworten: in der Seligkeit des Menschen. Wem es aber belieben dürfte, die Sache mystisch zu fassen, der wird sagen: in der Vereinigung des Menschen mit Gott. Ich leugne gar nicht, daß in diesen Antworten Wahres sei. Aber ich glaube nicht, daß sie genau zu unsrer Absicht dienen. Wenn von der Volkommenheit einer Religion, z. E. der natürlichen die Rede ist: so wird doch der Begrif der Religion also genommen, daß von einem gewissen Inbegriffe von Sätzen oder Wahrheiten die Rede ist. Kunstmäßig es auszudrücken, so ist die Rede von der Religion als einem gewissen Objekt des menschlichen Verstandes (obiective) genommen. Aber die Religion auf diese Weise betrachtet, hat ihre ganze Beziehung auf die Religion, so fern sie eine gewisse Beschaffenheit des Menschen und eines jeden endlichen Geistes ist, oder auf die Religion subiective genommen. Und nun besteht die Volkommenheit einer Religion in der ersten Bedeutung in einer Hinlänglichkeit derselben zur Religion in der andern. Die Wahrheiten von Gott und dem Dienste Gottes haben ihre Beziehung auf die Erkentnis und den Dienst Gottes.

tes. Und also hat ein gewisser Inbegrif derselben seine zwekmäßige Volkommenheit, wenn er hinlänglich ist, Erkentnis und Dienst Gottes im Menschen zur Wirklichkeit zu bringen. Die Religion obiective genommen, hat ihre Volkommenheit, wenn sie hinlänglich ist, die Religion subiective genommen, hervorzubringen: folglich wenn sie alle diejenigen Sätze und so viele derselben von Gott und dem Dienste Gottes enthält, welche und so viele derselben nöthig sind, um Erkentnis und Dienst Gottes im Menschen zur Wirklichkeit zu bringen. Ein jeder weiß, daß der Dienst Gottes das Hauptwerk in der Religion ist, und daß die Erkentnis Gottes blos um seines Dienstes willen nöthig ist. Also hat nun eine Religion ihre Volkommenheit, wenn sie alle diejenigen Sätze und so viele derselben enthält, welche und so viele derselben nöthig sind, um den Dienst Gottes in dem Menschen aufzurichten. Worin weiter die Volkommenheit des Dienstes Gottes bestehe, darum haben wir uns gegenwärtig gar nicht zu bekümmern: nachdem wir es gar nicht mit der Religion subiective genommen zu thun haben. Lasset uns daher blos die angefangne Zergliederung vollenden! Wir dienen Gott, wenn wir aus Erkentnis Gottes gute Handlungen thun. Der Dienst Gottes ist nichts anders als der Gehorsam gegen Gott. Also hat nun eine Religion, das ist, ein bestimmter Inbegrif von Wahrheiten von Gott und dem

Dienste Gottes, seine Volkommenheit, wenn er hinlänglich ist, im Menschen den Gehorsam gegen Gott aufzurichten, oder dazu hinreicht, zu verursachen, daß ein Mensch aus Erkentnis Gottes gute Handlungen thue. Und also hat die natürliche Religion die Volkommenheit einer Religion, wenn sie gleichfalls darzu hinreicht. Nun ist auch klar, wenn eine Religion unvolkommen ist. Sie ist es alsdenn, wenn in derselben Wahrheiten fehlen, deren Erkentnis nothwendig ist, um den Dienst Gottes und also Gehorsam gegen Gott, oder eine Fertigkeit aus Erkentnis Gottes gute Handlungen zu thun, im Menschen hervorzubringen. Und solte die natürliche Religion wirklich unvolkommen seyn: so müste gezeigt werden können, daß sie wirklich nicht hinreiche, in dem Menschen Dienst Gottes, und das ist, Gehorsam gegen Gott aufzurichten, oder es in andre Worte zu fassen, den Menschen gottesfürchtig und fromm zu machen.

Ich weiß sehr wohl, daß diese Entwiklungen nicht einem jeden gefallen werden. Man wird einwenden, daß die Religion hinlänglich seyn müsse, uns selig zu machen, folglich nicht blos Gehorsam gegen Gott, sondern auch Liebe und Vertrauen gegen Gott in uns aufzurichten, nicht blos uns tugendhaft zu machen, sondern uns auch die Gewissensruhe zu schenken, und zu

dem

dem Ende von einer göttlichen Begnadigung zu versichern. Aber wer das einwendet, der versteht nicht, daß kein Gehorsam gegen Gott ohne Liebe und Vertrauen gegen Gott, und mithin auch nicht ohne zuversichtliche Erwartung einer göttlichen Begnadigung möglich ist. Eine jede Religion, welche hinreicht, den Dienst Gottes im Menschen aufzurichten, dieselbe muß auch hinreichen, ihn mit Liebe und Vertrauen gegen Gott, und mit Hofnung auf die Gnade Gottes zu erfüllen. Und wenn die natürliche Religion, wie man gemeiniglich glaubt, nicht bis darzu hinreicht: so reicht sie auch nicht bis zur Aufrichtung eines wahren Gehorsams gegen Gott im Menschen hin. Aber behaupten denn nicht eben die Gottesgelehrten, daß sie nicht bis darzu hinreiche? Freilich behaupten sie es gemeiniglich: weil sie annehmen, daß die natürliche Religion keine Verheissungen göttlicher Gnade habe, und das von Gott beliebte Begnadigungsmittel nicht erkenne, mithin dem Sünder gar keine Unterweisung ertheile, wie er dem Zorn Gottes entfliehen könne. Aber ich begehre den Beweis, daß Erwartungen göttlicher Gnade ohne Verheissungen derselben und ohne Erkentnis des von Gott beliebten Begnadigungsmittels unmöglich seyn. Und ich leugne schlechterdings, daß die natürliche Religion den Sünder ohne allen Unterricht über die ihm zur Erlangung der Gnade nöthige Buße und gläubige Erflehung der

Gnade lasse. Ich finde unnöthig, solches hier auszuführen. Ich habe in meinem Beweise, daß Gott die Menschen bereits durch seine Offenbarung in der Natur zur Seligkeit führt, hinlänglich gezeigt, daß bei dieser ganzen Vorstellung die natürliche Religion mit gelehrten aus natürlich bekanten Wahrheiten möglichen und erst nach einer durch die Schrift erwekten Vernunft möglichen Zweifeln vermengt wird. Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn wir erwägen, daß die Volkommenheit einer Religion grösser und kleiner seyn kan. Und davon muß ich noch Ein Wort voranschicken.

Die Volkommenheit einer Religion besteht in der Hinlänglichkeit derselben, den Gehorsam gegen Gott, oder eine Ferdigkeit rechtmäßiger Handlungen aus Erkentnis Gottes, im Menschen aufzurichten. Hieraus ergiebt sich, daß eine jede Religion zweierlei Wahrheiten enthalten müsse. Zuerst und vornehmlich muß sie Wahrheiten enthalten, aus welchen erkant wird, daß gewisse Handlungen rechtmäßige Handlungen sind, das ist, sie muß göttliche Gesetze enthalten. Hiernächst aber müssen in derselben Wahrheiten von Gott begriffen seyn, deren Erkentnis geschikt ist, den Menschen zur Ausübung solcher rechtmäßigen Handlungen und der dieselben bestimmenden göttlichen Gesetze zu bewegen. Nun haben wir aber auch gleich den Maßstab für die Volkommen-

mens

menheit einer Religion. Je mehrere und je grössere rechtmäßige Handlungen eine Religion vorschreibt, und je mehrere und grössere oder stärkere zur Ausübung derselben bewegende Wahrheiten von Gott dieselbe in sich faßt, desto volkomner ist sie. Je wenigere, je kleinere rechtmäßige Handlungen eine Religion vorschreibt, und je wenigere, kleinere und schwächere zur Ausübung derselben bewegende Wahrheiten von Gott sie in sich faßt, desto kleiner ist die Volkommenheit derselben. Unvolkommen können wir sie nicht nennen, wenn sie nur wenige und kleine rechtmäßige Handlungen erkennt, und nur wenige und kleine zur Ausübung derselben aus Erkentnis Gottes bestimmende Wahrheiten von Gott erkennt. Denn sie ist nur unvolkommen, wenn sie gar nicht hinreicht zu verursachen, daß ein Mensch aus Erkentnis Gottes rechtmäßige Handlungen thut. Und das würde nur statt finden, wenn sie entweder gar keine rechtmäßige Handlungen lehrte, oder gar keine zur Leistung derselben um Gottes willen antreibende Wahrheiten von Gott erkennete. Aber ihre Volkommenheit ist geringer, wenn sie nur wenige und kleine rechtmäßige Handlungen, und wenige und kleine zur Ausübung derselben bewegende Wahrheiten von Gott erkennt. Nun ist offenbar, daß die geoffenbarte Religion eine weit volkomnere Religion ist, als die natürliche. In Ansehung der rechtmäßigen Handlungen oder Pflichten

und Tugenden, welche sie lehrt, ist wohl der Vorzug weniger augenscheinlich. Scherlock schreibt sehr wohl: „die Vernunft hat alle Pflichten, welche das Evange„lium hat; aber sie hat nicht seinen Trost.„ Und doch sind auch von dieser Seite wichtige Zusätze nicht zu verkennen. Allein wenn wir auf die zur Ausübung des Guten um Gottes willen bewegende Wahrheiten Acht haben, was für Vorzüge müssen wir da der geoffenbarten Religion einräumen! Die Wahrheiten vom Erlösungswerke, von der heiligenden Gnade, und von den künftigen Dingen, wie viel und was für Bewegungsgründe zum Gehorsam gegen Gott faßen dieselben in sich, von welchen die natürliche Religion nur etwas in der Ferne erblickt! Und diese Wahrheiten sind es doch nicht allein, welche den Gehorsam gegen Gott in der geoffenbarten Religion predigen. Selbst der Glaube, daß sich Gott den Menschen geoffenbart hat, und daß er ihnen unmittelbar seinen Willen über gewisse Handlungen bekant gemacht hat, predigt denselben. Allein wenn wir also die Vorzüge der geoffenbarten Religion vor der natürlichen nicht in Abrede seyn können: so laßt uns doch um deswillen uns nicht der Uebereilung theilhaftig machen, die natürliche Religion für eine unvolkommne Religion zu erklären. Sie ist nur eine weniger volkommne Religion, als die geoffenbarte. Sie lehrt uns nur nicht alle die rechtmäßigen Handlungen,

gen, welche uns diese lehrt: und sie liefert uns nur nicht alle die zum Dienste Gottes bewegenden Wahrheiten, welche uns die geoffenbarte liefert. Sie lehrt auch rechtmäßige Handlungen, und sie lehrt auch selbst mehrere starke zur Ausübung derselben bewegende Wahrheiten von Gott. Sie hat ihren Grad der Volkommenheit: und das gar nicht blos, wie es gemeiniglich vorgestelt wird, zu dem Endzwecke, den Menschen zur Offenbarung vorzubereiten, sondern zu dem Entzwecke, Dienst Gottes und Gehorsam gegen Gott im Menschen aufzurichten, den Menschen zu heiligen und fromm zu machen, folglich auch ihn selig zu machen. Denn das müsse uns doch Niemand überreden wollen, daß die natürliche Religion hinreichend seyn könne, den Menschen fromm zu machen, und doch nicht hinreichend seyn solte, ihn der Seligkeit empfänglich zu machen. Ja, wenn wir es recht überlegen: so ist noch zu untersuchen, ob es irgend eine Religion in der Welt gebe, welche schlechterdings unvolkommen wäre. Eine schlechterdings unvolkommne Religion müste gar keine rechtmäßige Handlungen lehren, oder gar keine zur Ausübung derselben um Gottes willen bewegende Wahrheiten in sich fassen. Aber eine solche Religion kenne ich nicht: und in der Religion des blindesten Heiden werden rechtmäßige Handlungen und zur Ausübung derselben um Gottes willen bewegende Wahrheiten von Gott erkant.

Wollen wir die natürliche Religion und jede andre eine unvolkommne Religion nennen: so kan solches nur beziehungsweise in Vergleichung mit der volkommensten Religion auf dem Erdboden, das ist, mit der geoffenbarten geschehen. Und wollen wir allein diejenige Religion eine volkommne Religion nennen, welche über keine rechtmäßige Handlung in Unwissenheit oder Ungewißheit läßt, und über keine zur Leistung derselben aus Gehorsam gegen Gott nützliche Wahrheit in Unwissenheit oder Ungewisheit läßt: so dürfte erst zu untersuchen seyn, ob dergleichen Religion in dem Menschen möglich gewesen, und ob dergleichen Religion in irgend einem endlichen Geiste möglich sei. Auch der Seraph kan es nicht bis zur gewissen Erkentnis seiner jedesmaligen Pflicht bringen. Denn er kan es nicht ohne Offenbarung bis zur Erkentnis der in jedem Falle möglichen besten Handlung bringen: und seine Pflicht wäre, in jedem Falle die beste Handlung zu thun. Ich kan mich nicht entbrechen, ein Wort darüber hinzuzufügen, wenn in einer Religion Irrtümer sind: entweder über Gott oder über die Pflichten des Menschen, und den ihm mit Erfüllung derselben zu leistenden Dienst. Die natürliche Religion hat keine Irrtümer: und in so fern dürfte ich mich darauf nicht einlassen. Aber ich habe so eben behauptet, daß ich keine auch nicht die falscheste Religion auf dem Erdboden für schlechterdings

un-

unvolkommen, und das ist, zu ihrem Endzweck untauglich halte. Und daher wächst mir die Pflicht zu, mich über die irrigen Religionen zu erklären. Eine Religion hat ihre zwekmäßige Volkommenheit, wenn sie hinlänglich ist, Gehorsam gegen Gott, und folglich eine Fertigkeit rechtmäßiger Handlungen aus Erkentnis Gottes, im Menschen aufzurichten. Also gewinnet es nun allerdings das Ansehn, daß eine jede Religion solcher zwekmäßigen Volkommenheit ermangelt, welche den Menschen zu unrechtmäßigen Handlungen verführt, oder solche Sätze von Gott behauptet, durch welche der Mensch gehindert wird, Gott zu dienen. Dergleichen Sätze würden alle diejenigen seyn, durch welche Furcht, Liebe und Vertrauen gegen Gott im Menschen gehindert oder doch geschwächt werden. Und nun wäre es entschieden, daß es auffer der geoffenbarten und natürlichen Religion keine zum Zweck hinlängliche Religion in der Welt gebe. Denn außer diesem ist keine, welche nicht entweder über Gott oder über die Pflichten des Menschen irrte. Allein ich habe überwiegende Gründe, eine volkommne Religion und eine wahre Religion, eine falsche Religion und eine unvolkommne Religion zu unterscheiden. Zuvörderst sehe ich klar, daß nicht alle Irrtümer über Gott den Dienst desselben schlechterdings hindern. Es giebt sogar Irrtümer, welche den Eifer des Menschen in der Ausübung seiner

Pflichten vergrössern. Und wenn auch in dem Lehrgebäude einer Religion mancher Satz angetroffen werden solte, welcher den wahren Gesinnungen gegen Gott nachtheilig wäre: so würde solches doch nicht eine völlige Untauglichkeit dieser Religion zur Aufrichtung des Dienstes Gottes im Menschen erweisen, wenn nur noch neben diesen falschen Sätzen andre vorhanden sind, welche das aus denselben erwachsende Uebel wieder aufheben. Hiernächst aber was die Anleitung zu falschen und unrechtmäßigen Handlungen betrift: so ist wohl derjenige allezeit zu beklagen, dessen Religion daran Schuld ist, daß er aus irrendem Gewissen wirkliche Sünden thut: indem er also Handlungen thut, die an sich wider seine Glükseligkeit sind, und daher Gott nicht gefallen können. Allein mit einer jeden auch unrechtmäßigen Handlung, welche ein Mensch aus irrendem Gewissen thut, übt ein Mensch doch zugleich wirklich Gehorsam gegen Gott aus. Man unterscheide die Handlung und die Bestimmung zu der Handlung, welche doch auch eine Handlung ist. Die erstere ist und bleibt freilich unrechtmäßig, und wird daher nie ein Gehorsam gegen Gott. Aber die andre geschieht aus Verlangen Gott zu gehorchen, folglich dem Gesetze gemäß, gehorche Gott, und ist also eine wirklich rechtmäßige Handlung. Wenn wir nun aber dieses erwägen: so macht eine Religion, welche auch fälschlich dem Menschen Ge-

setze Gottes über Handlungen vorschreibt, dennoch auch selbst dadurch dem Menschen Handlungen des Gehorsams gegen Gott möglich. Ich sehe also nicht, daß, da doch das Wesen der Religion im Gehorsam gegen Gott besteht, solches auch in den falschesten Religionen gänzlich aufhörte. Und ich urtheile daher, daß eine Religion falsch und sehr falsch seyn, und doch noch ihre zwekmäßige Volkommenheit haben kan. Solten auch Irrtümer über Gott und Irrtümer über die Pflichten des Menschen überhaupt eine Religion derselben berauben: so möchte ich wissen, wie viel Religionen in der Welt übrig bleiben dürften, welche noch hinreichend wären, den Menschen zur Seligkeit zu führen. Selbst unter den Bekennern der geoffenbarten Religion dürften wenig Menschen übrig bleiben, von deren Religionserkentnis behauptet werden könte, daß solche eine zum Endzweck führende Erkentnis sei.

Nun habe ich mir hinlänglich alle die Begriffe gesammelt, welche ich nöthig habe, um die gewöhnlichen falschen Schlüsse von der Natur des Menschen auf die natürliche Religion zu wiederlegen. Und nun wird es mir leicht seyn, dreierlei zu erweisen: 1) daß nicht von der Volkommenheit der Natur auf die Volkommenheit der natürlichen Religion: 2) daß nicht von der Unvolkommenheit der natürlichen Religion auf die Unvolkom-

kommenheit der menschlichen Natur: und 3) daß nicht von der Unvolkommenheit der menschlichen Natur auf eine Unvolkommenheit der natürlichen Religion geschlossen werden könne. Die Erheblichkeit und Fruchtbarkeit dieser Bemerkungen wird meine Leser für den Verdruß entschädigen, mit welchem sie die bisherigen troknen Zergliederungen gelesen haben müssen.

Das erste, das ich zu erweisen habe, besteht darin, daß von der Vollkommenheit der menschlichen Natur gar nicht auf eine Vollkommenheit der natürlichen Religion geschlossen werden könne. Der Naturalist schließt so: indem er glaubt, mit denselben Gründen, nach welchen Gott nicht unterlassen haben könne, die menschliche Natur mit allen zu ihrem Endzweck nöthigen Kräften und Einrichtungen zu versehn, auch erwiesen zu haben, daß die mit bloßer Anwendung unsrer Natur zu erkennen mögliche Religion zum Zweck hinreichend seyn müsse. Und die Gottesgelehrten schliessen gemeiniglich so: indem sie aus der Volkommenheit der Natur, mit welcher die ersten Menschen in der Schöpfung begabt waren, eine ursprüngliche Volkommenheit der natürlichen Religion herleiten. Ich bin gar nicht gesonnen zu leugnen, daß die natürliche Religion, welche Adam erkante, zwekmäßig volkommen war, und ich gebe selbst zu, daß solche eine

Folge

Folge der ihm anerschafnen mit allen zu seiner Bestimmung nöthigen Erkentnissen und Vermögen versehnen Natur war. Ich gebe auch zu, daß der Schluß scheinbar ist. Ist die Natur des Menschen volkommen: so hat sie alle zur Erkentnis und Ausübung der zur Bestimmung des Menschen nöthigen Dinge erforderliche Hinlänglichkeit. Und hat sie diese: so scheint es entschieden zu seyn, daß auch die Religion, zu deren Erkentnis sie hinreicht, ihre Volkommenheit haben müsse. Allein zwo Betrachtungen werden uns von der Unzuverläßigkeit dieses Schlusses überzeugen. Zuvörderst ist doch die natürliche Religion, wie wir dieselbe hier betrachten, nichts anders als ein Inbegrif von Sätzen, die natürlich erkant werden können, nichts anders, als ein gewißes System von Gott und den Pflichten des Menschen, das mit bloßer Anwendung der Vernunft aufgeführt werden kan. Allein so hat es damit dieselbe Bewandnis, welche es mit einem jeden mit bloßer Anwendung der Vernunft zu erkennen möglichen System oder Inbegriffe von Sätzen hat. Nun weiß ein jeder, daß die menschliche Vernunft von je her hinreichend gewesen seyn konte, ein gewisses System von Sätzen aufzuführen, und daß gleichwohl das von ihr aufgeführte System höchst unvolkommen seyn konte; ja daß es möglich war, daß sie bei aller ihrer natürlichen Hinlänglichkeit zur Aufführung deßelben solches

lange

lange gar nicht aufgeführt hatte. Man nehme z. E. einen jeden Theil der Philosophie, welchen man wil. Die menschliche Vernunft war von je her natürlich hinlänglich, denselben auszubilden. Aber war er um deswillen von je her wirklich ausgebildet? Also ist klar, daß die menschliche Natur volkommen, und das ist, zur Erkentnis aller zum Zweck des Menschen nöthigen Religionswahrheiten hinlänglich seyn konte, und gleichwohl der mit Hülfe derselben wirklich erkante Inbegrif von Religionswahrheiten unvolkommen seyn konte. Der Naturalist übereilt sich offenbar. Und wenn ich ihm auch zugebe, daß die menschliche Vernunft mit einem hinlänglichen Vermögen begabt sei, so viel von Gott und den Pflichten des Menschen zu erkennen, als davon zur Aufrichtung der Ehre Gottes im Menschen und zur Glükseligkeit des Menschen erkant werden muß; so kan er gleichwohl daraus allein noch gar nicht schliessen, daß nun also der Inbegrif von Wahrheiten von Gott und von den Pflichten des Menschen, welcher von der menschlichen Vernunft wirklich erkant wird, volkommen und alle unmittelbare Unterweisung Gottes darüber, und jeder aus solcher fliessende Zusatz zu demselben, überflüssig sei. Auch die Gottesgelehrten urteilen so. Adams Natur konte volkommen, und das ist, alle zu seiner Glükseligkeit nöthige Dinge zu erkennen und auszuüben hinlänglich seyn: und die mit dieser seiner Natur

gewirk-

gewirkte wirkliche Erkentnis konte doch unvolkommen seyn. Wir wissen aus der heiligen Geschichte, daß sie es nicht war; sondern daß er sich von seiner Schöpfung an mit einer volständigen Erkentnis Gottes und seiner Pflichten begabt befand. Aber das hatte er wirklich nicht der Volkommenheit seiner Natur, sondern der mit seiner Natur sogleich bei seiner Schöpfung verbundnen wirklichen Erkentnis zu danken. Es war wirklich bei ihm was übernatürliches: ob wir gleich, weil es mit seiner Natur zugleich entstand, Bedenken tragen, es also zu nennen.

Jedoch dis ist nicht die einzige Betrachtung, vermöge welcher wir nicht von der Volkommenheit der Natur auf die Volkommenheit der natürlichen Erkentnis schliessen können. Die Natur des Menschen ist volkommen, wenn sie zur Erkentnis und Ausübung aller zum Zweck des Menschen nöthigen Dinge hinreichend ist. Allein diese Hinlänglichkeit kan doch nicht über die wesentlichen Schranken der menschlichen Natur ausgedehnt werden. Gesezt nun, daß zur Volkommenheit der Religion die Erkentnis verschiedner Sätze, z. E. von Rathschlüssen Gottes über künftige Dinge gehörte, deren natürliche Erkentnis die wesentlichen Schranken der menschlichen Natur nicht erlauben: so würde nun die natürliche Religion unvolkommen seyn: und es um deswillen doch nicht die menschliche Natur auch seyn. Denn

ein Ding hat seine Volkommenheit, wenn in ihm so viel ist, als in ihm seyn kan. Eine Stundenuhr ist deswegen nicht unvolkommen, daß sie nicht auch die Minuten zeigt. Und also würde die menschliche Natur ihre Volkommenheit haben, wenn sie nur den Grad von Hinlänglichkeit hätte, dessen sie empfänglich war. Ich behaupte gar nicht, daß zur Volkommenheit der Religion gewisse Sätze schlechterdings gehören, deren Erkentnis natürlich gar nicht möglich ist. Allein der Naturalist irrt doch offenbar, wenn er aus der Volkommenheit der menschlichen Natur auf die Volkommenheit der natürlichen Religion schließt. Er muß vorher beweisen, daß zur Volkommenheit der Religion gar keine Sätze gehört haben, deren Erkentnis schlechterdings der menschlichen Natur unmöglich war: und vorher beweisen, daß eine jede Religionswahrheit, zu deren Erkentnis die menschliche Natur nicht hinreichen konte, kein zur Volkommenheit der Religion gehöriger Satz gewesen seyn könne. So lange er dieses nicht beweiset, können wir ihm immer zugeben, daß Gott die Natur des Menschen mit aller zu seinem Zwecke mit den Menschen nöthigen Volkommenheit versehn habe, und wir dürfen ihm gleichwohl nicht zugeben, daß folglich die dem Menschen natürlich mögliche Erkentnis Gottes und des Dienstes Gottes volkommen und daher keiner übernatürlichen Ergänzung bedürftig gewesen sei. Gott konte doch die

menschliche Natur mit keiner andern und grössern Vollkommenheit und Hinlänglichkeit zu seinem Endzweck begaben, als in derselben möglich war.

Das zweyte, was ich zu erweisen versprochen habe, besteht darin, daß von der Unvolkommenheit der natürlichen Religion nicht auf eine Unvolkommenheit der menschlichen Natur geschlossen werden kan. Dieser Schluß ist so gemein, daß die meisten Gottesgelehrten das Verderben der menschlichen Natur und Vernunft, oder die Unzulänglichkeit derselben zur Religion, mit den Verderbnissen in der Religion bei allen der Offenbarung ermangelnden Völkern historisch gegen den Naturalisten für entschieden halten. Und gleichwohl ist derselbe gerade so zu widerlegen, wie der vorige; oder genauer zu sagen, so ist solcher mit dem vorigen zugleich widerlegt. Kan die Natur des Menschen volkommen, und das ist, an sich zur Erkentnis aller zur Religion und Glükseligkeit gehöriger Dinge hinlänglich, und gleichwohl der mit Hülfe derselben wirklich erkante Inbegrif dieser Dinge unvolkommen seyn: so ist erwiesen, daß wir nicht von der Unvolkommenheit desselben auf eine Unvolkommenheit der menschlichen Natur schliessen können. Es finden auch hier beide vorhin angezeigte Gründe statt. Allein ich wil mich blos auf den ersten einschränken. So wenig wir von

der elenden Gestalt der Philosophie oder irgend einer andern natürlichen Wissenschaft zu gewissen Zeiten, oder unter gewissen Völkern, auf ein natürliches Unvermögen der Vernunft in solchen Zeiten oder unter solchen Völkern zu einer gehörigen Ausbildung der Philosophie oder einer andern natürlichen Wissenschaft schliessen können; eben so wenig können wir aus den Verderbnissen in der Religion bei den des Unterrichts der Offenbarung ermangelnden Völkern auf ein natürliches Unvermögen zur Erkentnis einer wahren und volkommnen Religion schliessen. Und so dürfte denn mit allen den Schriften, in welchen die Abwege des menschlichen Verstandes in Sachen der Religion gesammelt, und die Verderbnisse derselben bei den Heiden beschrieben werden, derjenige Zweck gar nicht erreicht werden, welchen sich die Verfasser gemeiniglich vorsetzen; der Zweck, das natürliche Unvermögen der menschlichen Vernunft zur Erkentnis einer wahren und volständigen Religion zu erweisen. Ich übergehe, daß auch in allen diesen Beweisen die natürliche Religion mit der heidnischen verwechselt wird, und daher ein Naturalist immer die Ausflucht behält, daß die Thorheiten und Mängel, welche gesammelt und beschrieben werden, nicht Mängel der wirklichen natürlichen Religion sind, und gar keine Folgen vom Unvermögen des menschlichen Verstandes in Ansehung derselben, sondern von unterlaßner Anwendung des Ver-

standes in Ansehung derselben sind. Ich übergehe auch, daß doch noch erwiesen werden müste, ob die Religion des Heiden bei allen ihren Irrtümern und Abwegen eine schlechterdings unvolkomne Religion sei: nachdem ich darüber bereits meine Gedanken eröfnet habe. Ich begnüge mich mit der Bemerkung, daß, wenn es nun auch mit den Mängeln und Unvolkommenheiten der Religion bei allen des Unterrichts der Offenbarung ermangelnden Völkern seine Richtigkeit hat, daraus doch schlechterdings nicht auf eine natürliche Unzulänglichkeit der Vernunft zur Erkentnis einer wahren und volkommnen Religion geschlossen werden könne. Wenn der Schluß aus der Beschaffenheit der wirklichen Erkentnis der Menschen auf ihr Vermögen zur Erkentnis seine Richtigkeit hat: so ist die Hinlänglichkeit der Offenbarung zu einer wahren Religion sowohl widerlegt als die Hinlänglichkeit der Vernunft. Denn die meisten, welche des Lichts der Offenbarung geniessen, sind in Ansehung der Religion sowohl mit Irrtümern und Aberglauben behaftet, als diejenigen, welche das bloße Licht der Vernunft haben. Ihr rechtfertigt, Freunde, die Offenbarung über die Irrtümer und Abwege ihrer Bekenner damit, daß sie solche Irrtümer nicht haben würden, wenn sie ihre Religion aus der Offenbarung schöpften, und dieselbe nicht vielmehr bei ihrem Lehrgebäude an die Seite legten. Ihr habt Recht. Aber so ist auch die

Vernunft bei allen Irrtümern und Abwegen der ihres Lichts allein genieſſenden Menſchen entſchuldigt. Dieſe Irrtümer und Abwege würden nicht ſeyn, wenn die Vernunft gebraucht würde. Kurz, die Verderbniſſe in der Religion unter den Menſchen, und ſonderlich unter den einer Offenbarung ermangelnden Menſchen, erweiſen immer, daß es der Güte und Weisheit Gottes anſtändig geweſen, denſelben durch unmittelbare Unterweiſungen zu ſteuren. Derjenige verdient allezeit Dank, welcher uns zu Erkentniſſen anleitet, die uns zwar auch ohne ſeinen Unterricht natürlich möglich waren, auf welche wir aber, ohne ſeinen Unterricht, bei aller natürlichen Hinlänglichkeit zu denſelben, vielleicht nie gekommen ſeyn würden. Und dieſen Nutzen haben die Abriſſe von dem Verderben der Menſchen in Sachen der Religion, daß aus denſelben die Veranlaſſungen und Bewegungsgründe überſehn werden können, welche Gott bewogen haben, eine unmittelbare Unterweiſung der Menſchen zu beſchlieſſen. Aber eine natürliche Unzulänglichkeit der menſchlichen Vernunft zur ſeligmachenden Erkentnis, und eine Unvolkommenheit der menſchlichen Natur kan daraus nicht erwieſen werden.

Das dritte, das ich zu erweiſen verſprochen habe, und welches am wenigſten dem gemeinen Urteile gemäß ſeyn dürfte, iſt dieſes, daß von der Unvolkommenheit

heit und dem Verderben der menschlichen Natur gar nicht auf eine Unvolkommenheit der natürlichen Religion geschlossen werden kan. Die menschliche Natur ist unvolkommen, wenn sie entweder nicht zur Erkentnis, oder nicht zur Ausübung dessen hinreicht, was die Glückseligkeit erfordert. Wir haben bereits oben angemerkt, daß zum Verderben derselben nicht die Unzulänglichkeit zu beiden nöthig ist: obgleich dasselbe größer ist, wenn es sich auf beide erstrekt. Gesezt nun, daß die Natur des Menschen zur Erkentnis der zu seiner Seligkeit nöthigen Wahrheiten hinreicht; so ist dieselbe gleichwohl verderbt und unvolkommen, wenn sie nicht auch zur Ausübung derselben hinreicht. Und gesezt, daß die menschliche Natur zur Ausübung der zur Seligkeit nothwendigen Dinge unvermögend und also verderbt ist; so darf sie nicht auch zur Erkentnis derselben unvermögend, und es kan daher gleichwohl der mit bloßer Hülfe derselben zu erkennen mögliche Inbegrif von Religionswahrheiten volkommen seyn. Schrift und Erfahrung zeugen von dem natürlichen Unvermögen des Menschen zu den zu seiner wahren und höchsten Glükseligkeit gehörigen Handlungen. Sie zeugen davon, daß in dem Menschen ein angebohrner und mithin natürlicher Hang ist, nur zu der kleinern Glükseligkeit zu handeln, und blos um sein selbst willen durch Lust, Ehre oder Vorteil bestimmt zu handeln. Also

ist keine natürliche Fertigkeit da, zu der wahren höchsten Glükseligkeit und um Gottes willen zu handeln, sondern eine derselben entgegengesezte Fertigkeit. Folglich ist in der Natur des Menschen eine wirkliche Hindernis der zu seiner wahren und höchsten Glükseligkeit nöthigen Handlungen. Folglich kan kein natürliches Vermögen und keine natürliche Hinlänglichkeit darzu in derselben seyn. Aber haben wir derselben um deswillen auch die Hinlänglichkeit zur Erkentnis der zu seiner wahren Glükseligkeit nöthigen Handlungen und der darzu dienlichen Wahrheiten abzusprechen? Die Hinlänglichkeit zur lebendigen Erkentnis derselben müssen wir ihr absprechen. Allein diese kan fehlen, und sie kan gleichwohl sehr wohl zu einer richtigen und volständigen historischen Erkentnis derselben hinreichen. Sie kan gehindert werden, die Wahrheiten von Gott und den Pflichten des Menschen auch in der Zueignung zu erkennen, und in der Zueignung als Wahrheiten zu erkennen, und sie kan gleichwohl keinen Widerstand finden, diese Wahrheiten an sich zu erkennen, und als Wahrheiten zu erkennen. Und so haben wir auch das Verderben der menschlichen Natur vorzustellen, wenn wir dasselbe nicht auf eine der Erfahrung widersprechende Weise vorzustellen gesonnen sind. Ich glaube hinlänglich dargethan zu haben, daß die natürliche Religion ihre zwekmäßige Volkommenheit hat, und daß wir nur

der

der geoffenbarten eine grössere Volkommenheit zuschreiben müssen. Nun aber wenn wir solche selbst mit allen den gelehrten Ausführungen nehmen, welche sie in den Schriften unsrer Weltweisen hat: so ist darin kein Satz, zu dessen Erkentnis nicht die menschliche Vernunft hinreichend wäre. Sie ist hinreichend zu den Grundwahrheiten, aus welchen die übrigen geschlossen werden, und hiernächst auch zu den Schlüssen, durch welche solche aus den Grundwahrheiten hergeleitet werden. Man wird mir einwenden, daß unsre natürliche Theologie und Sittenlehre lauter durch die Bibel erwekte Vernunft sei, und daß dieselbe bei den vornehmsten heidnischen Weltweisen, welche der Bibel ermangelten, eine ganz andre Gestalt habe. Man wird mir daher einwenden, daß, um von dem Vermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Religion zu urteilen, wir die Sache nicht nach dem Vortrage der natürlichen Religion von den christlichen Weltweisen, sondern nach demjenigen zu entscheiden haben, was wir in dieser Absicht selbst bei den scharfsinnigsten Männern im Heidentum wahrnehmen. Allein hierauf habe ich bereis in meinem zweiten geführten Beweise geantwortet. Wir haben nicht der Vernunft, sondern der durch gleich von Kindheit an empfangne Vorurteile unterdrükten Vernunft alle die Irrtümer und Abwege in Sachen der Religion zuzuschreiben, welche wir im alten und neuen Heidentum

antreffen. Und wir können daraus eben so wenig auf ein Verderben oder natürliches Unvermögen der Vernunft schliessen, als wir aus ähnlichen Irrtümern und Abwegen in der Kirche auf eine Unvolkommenheit des Unterrichts in der Schrift schliessen können. Die Irrtümer und Abwege in der Kirche kommen nicht von der Schrift, sondern von der durch Vorurteile und zeitig empfangne Vorurteile unterdrükten Schrift her. Folglich auch die Irrtümer und Abwege auser der Kirche nicht von der Vernunft, sondern von der durch Aberglauben und väterliche Meinungen unterdrükten Vernunft. Wenn wir über die Kräfte des menschlichen Verstandes in Sachen der Religion unser Urteil fällen wollen: so können wir solches durchaus nicht nach der natürlichen Erkentnis dererjenigen fällen, welche gehindert wurden, ihren Verstand zu gebrauchen, oder ihn doch wirklich nicht gebrauchten. Wir müssen solches nach der Natur der Sätze selbst fällen, welche zusammen eine wahre und volkommne Religion darstellen. Und da bleibt keine wirklich nothwendige Grundwahrheit übrig, zu deren wichtigen, deutlichen und gewissen Erkentnis nicht die menschliche Vernunft an sich hinlänglich wäre Ich weiß sehr wohl, daß eine Menge Schriftsteller für die gegenseitige Meinung angezogen werden. Allein da in der Schrift kein Satz seyn kan, welcher der Erfahrung und dem Augenschein widerspräche:

che: so ist entschieden, daß alle diese Schriftstellen unrichtig erklärt werden. Es ist bereits von verschiednen Gottesgelehrten bemerkt worden, daß solche sämtlich die wirkliche sonderlich bei Stiftung der Kirche unter Juden und Heiden vorhandne Unwissenheit und Verderbnis in Sachen der Religion und des Gottesdienstes betreffen; nichts aber über eine daraus zu folgernde Verderbnis der menschlichen Vernunft bestimmen: daß uns dieselben den wirklichen Zustand der Erkentnis Gottes und seines Dienstes, wie er bei den Gläubigen vor ihrer Bekehrung gewesen war, schildern; daß sie aber kein natürliches Unvermögen derselben zu einer bessern und richtigern Erkentnis erweisen. Selbst in der berühmten Stelle, darin dem natürlichen Menschen das Vermögen, was des Geistes Gottes ist, zu erkennen, abgesprochen wird, selbst in dieser Stelle, über deren Verstand schwerlich jemals eine völlige Vereinigung und Gewisheit zu erwarten ist, wird doch nur dem natürlichen Menschen das Vermögen abgesprochen, was des Geistes Gottes ist, zu erkennen und zu beurteilen, und das ist, es auch in der Zueignung auf sich als wahr und gut zu erkennen *. Die heil. Schrift kan so wenig sich selbst als der Erfahrung widersprechen. Aber sie lehrt deutlich, daß die Verirrungen der Heiden ihnen zugerechnet werden können, und daß sol-

* 1 Kor. 2, 14.

che daraus hergeleitet werden müssen, weil sie es nicht der Mühe werth geachtet haben daß sie Gott erkenneten, und daß es den Heiden sowohl möglich gewesen sei, mit Geduld in guten Werken nach dem ewigen Leben zu trachten, als den Juden *. Aber wie könte sie das lehren, wenn sie anderweit eine Untüchtigkeit der menschlichen Vernunft zu einer richtigen Erkentnis Gottes und der Pflichten des Menschen lehrte? Diejenigen, welche so wenig behutsam die Verderbnisse der Vernunft in Ansehung der Religion behaupten, erwägen nicht, was für Argwohne gegen die ganze auch geoffenbarte Religion sie damit begünstigen. Die ganze geoffenbarte Religion beruht doch auf der Wahrheit der natürlichen. Solte es nun mit der menschlichen Vernunft in Sachen der Religion so zweideutig und elend wirklich beschaffen seyn, als es gemeiniglich vorgestelt wird: wo bliebe denn die Gewisheit der von der Vernunft erkanten Grundwahrheiten, auf welchen die ganze Ueberzeugung von der nähern Offenbarung Gottes in der Schrift aufgeführt wird? Kurz, das Verderben der menschlichen Natur schränkt sich auf eine Unzulänglichkeit derselben zur Ausübung der Religion ein. Und bei aller Zulänglichkeit der menschlichen Vernunft zur Erkentnis einer wahren Religion war der Mangel wirklicher Erkentnis derselben so allgemein

gewor-

* Röm. 1, 28. 2, 7. 10.

geworden, daß es Gott anständig war, demselben übernatürlich abzuhelfen. Aber von der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur zur Ausübung des Guten kan nicht auf eine gleiche Unzulänglichkeit derselben zur Erkentnis des Guten, und mithin nicht auf eine Unvolkommenheit der natürlichen Religion geschlossen werden.

Ich traue meinen Lesern zu, daß sie die Fruchtbarkeit der angestelten Untersuchung übersehn, und nach derselben eine ziemliche Anzahl von Dingen in unsern gewöhnlichen Lehrbegriffe und in den Beweisen desselben erblicken werden, welche nach Masgebung derselben berichtiget werden müssen. Nur eines zu nennen: so dürften unsre Theorien vom Gebrauch und Misbrauch der Vernunft in Sachen der Religion mancher Verbesserung bedürfen, und mit Hülfe derselben bekommen können. Ich schränke mich auf die beiden Absichten ein, zu welchen ich dieselbe angestelt habe: die erste, zu zeigen, daß derjenige gar nicht das Verderben der menschlichen Natur leugnet, welcher eine Volkommenheit der natürlichen Religion behauptet: und die andre, den Streit mit den Deisten zu verbessern. Es liegt nun am Tage, daß wir demjenigen keine Verleugnung des Verderbens der menschlichen Natur zur Last legen können, der eine Hinlänglichkeit der natürlichen Religion zur Seligkeit und mithin die Volkommenheit

menheit derselben behauptet. Die Gewohnheit, ihm dergleichen zur Last zu legen, ist alt. Die Kirchenväter waren vor Augustins Zeiten darin einig, daß die natürliche Religion hinlänglich sei. Aber nach dem gemeinen Urteile waren sie auch sämtlich vor Augustins Zeiten Pelagianer. Zwingel, Chauvin, und andre, haben neuerlich gelehrt, was die Kirchenväter lehrten. Aber sie hatten von Glück zu sagen, wenn man sie blos für Pelagianer, wenn man sie nicht für Naturalisten schalt. Ich finde nicht, daß der gemeine Gottesgelehrte in unsern Tagen billiger geworden wäre. Aber diese Ungerechtigkeit müsse uns nicht hindern, die ohnläugbare Hinlänglichkeit der natürlichen Religion zu behaupten! Wir müssen nicht, aus Besorgnis, daß unser Lehrbegrif von den Kräften des Menschen verdächtig werden dürfte, uns der Unbehutsamkeit theilhaftig machen, zu behaupten, daß Gott nicht allen Menschen hinlängliche Mittel zur Seligkeit verleihe: und also, um das Ansehn der Orthodoxie in Ansehung des allgemeinen Verderbens im Menschen zu bewahren, die allgemeine Gnade Gottes gegen die Menschen aufheben. Und wenn wir darüber in den Verdacht kommen, daß wir das natürliche Verderben leugnen: so ist es ein ungegründeter Verdacht. Es kan seyn, daß unter denjenigen, welche die natürliche Religion für hinlänglich halten, viele auch die menschliche Natur nicht für ver-

verderbt halten. Ich bin selbst der Meinung, daß die Kirchenväter grösstentheils sie nicht dafür hielten. Und die sämtlichen Naturalisten schliessen aus der Volkommenheit der natürlichen Religion auf die Volkommenheit der menschlichen Natur, und aus der Volkommenheit der menschlichen Natur auf die Volkommenheit der natürlichen Religion. Aber wir haben gesehn, daß diese Schlüße keine Folge haben. Zuvörderst folgt höchstens, daß, wenn die natürliche Religion volkommen ist, die Natur des Menschen zur Erkentnis der zur Seligkeit nothwendigen Dinge hinreicht; aber damit wird nicht das Unvermögen derselben zu den darzu nöthigen Handlungen aufgehoben. Also hat es dabei sein Bewenden, daß die Natur des Menschen eines göttlichen Gnadenbeistandes zu denselben schlechterdings benöthigt ist: und es bleibt das ganze geoffenbarte Heiligungswerk ungekränkt stehen: auch die Erleuchtung nicht ausgenommen, da solche nicht in einer göttlichen Erhöhung des Verstandes zur historischen, sondern zur lebendigen Erkentnis der Religion besteht. Wer eine Hinlänglichkeit der natürlichen Religion behauptet, der leugnet höchstens nichts weiter, als das Verderben der menschlichen Vernunft. Er löset nichts von dem Verderben des menschlichen Herzens auf: und das ist, von demjenigen natürlichen Verderben, welches erinnerter maßen allein nicht nur aus der Erfahrung, sondern

dern

dern auch aus der Schrift erweislich ist. Hiernächst aber folgt nicht einmal, daß er das Verderben der menschlichen Vernunft, und darin gegründete Bedürfnis eines göttlichen Unterrichts schlechterdings leugnet. Er behauptet nichts weiter, als eine natürliche Hinlänglichkeit der menschlichen Vernunft, solche und so viel Wahrheiten zu erkennen, welche und so viele zur Aufrichtung des Dienstes Gottes im Menschen erkant werden müssen. Aber die Vernunft kan darzu an sich hinlänglich, und doch durch eingesogne Vorurteile, Aberglauben, und andre Ursachen dergestalt unterdrükt und gehindert seyn, daß von wenigen oder gar keinen Menschen zu erwarten steht, daß sie durch die bloße Vernunft zu einer richtigen und hinlänglichen Erkentnis Gottes und ihrer Pflichten gebracht werden dürften. Und wer dieses Verderben der menschlichen Vernunft in Abrede seyn wolte, der würde den Augenschein und die Erfahrung wider sich haben. So ist die Vernunft wirklich nicht nur unter Juden und Heiden, sondern auch in den meisten Christen aufs höchste verderbt: und die Zahl derer ist immer klein, welche wirklich ihre Vernunft gebrauchen, und nicht ihre Erkentnis, anstatt solche auf Vernunft und mit Vernunft zu gründen, auf bloße empfangne Vorurteile und väterliche Ueberlieferungen gründen. Dis Verderben der Vernunft war immer bei aller natürlichen Hinlänglichkeit derselben hin-

hinreichend, die Menschen der Wohlthat eines göttlichen Unterrichts bedürftig zu machen, und Gott zur Erteilung desselben zu bewegen. Wer wird einem Unwissenden einen ihm zu geben möglichen Unterricht um deswillen vorenthalten, weil dieser Mensch wohl natürlich geschikt war, die ihm mangelnde Erkentnis auch ohne Unterricht zu erlangen! Also sind wir gar nicht genöthigt, dem Menschen das natürliche Vermögen zu einer hinlänglichen Erkentnis Gottes und seiner Pflichten abzusprechen, um die Bedürfnis einer göttlichen Unterweisung und die Wahrscheinlichkeit derselben behaupten zu können. Aber die Unterdrückung der Vernunft ist doch nicht mit dem Verderben der Vernunft einerlei: und weil die Menschen nicht mit Hülfe ihrer bloßen Vernunft Gott erkennen und hinlänglich erkennen; so kan nicht geschlossen werden, daß es ihnen auch am natürlichen Vermögen, ihn wirklich richtig und hinlänglich zu erkennen, fehle. Können wir bei einem Menschen, der nicht wirklich geht, und nicht Gehen gelernt hat, auf den völligen Mangel eines natürlichen Vermögens zum Gehen schliessen? Oder behauptet derjenige, daß Jemand volkommen gesund sei, welcher blos leugnet, daß etwas in ihm nicht gesund seyn solte? Gesezt also, daß derjenige, welcher eine Volkommenheit der natürlichen Religion behauptet, auch eine volkommne Gesundheit der Vernunft behauptete, wie er

doch

doch gezeigter maßen nicht wirklich behauptet; so geschieht ihm gleichwohl Unrecht, wenn man ihn des Irrtums von einer völligen geistlichen Gesundheit des natürlichen Menschen beschuldigt. Ich habe nur Ein Wort in Ansehung einer gewißen möglichen Zweideutigkeit der Volkommenheit der natürlichen Religion hinzuzufügen. Einige erklären die natürliche Religion durch die dem Menschen natürlich mögliche Religion. Die Religion ist die Erkentnis und der Dienst Gottes. Also würde die natürliche Religion nicht blos die dem Menschen natürlich mögliche Erkentnis, sondern auch der dem Menschen natürlich mögliche Dienst Gottes seyn. Wer nun die Volkommenheit der natürlichen Religion behaupten solte, der würde nicht nur eine natürliche Hinlänglichkeit des Menschen zu der zur Seligkeit nöthigen Erkentnis, sondern auch zu dem zur Seligkeit nöthigen Dienste Gottes behaupten. Wer das thäte, der höbe wirklich alles Verderben der menschlichen Natur auf. Denn so eignete er dem Menschen sowohl eine natürliche Hinlänglichkeit, alles zu seiner Seligkeit nöthige zu thun, als alles zu seiner Seligkeit nöthige zu erkennen zu. Und also gienge es nicht an, die natürliche Religion für volkommen zu erklären, ohne das Verderben der menschlichen Natur zu leugnen. Aber wer kan denn füglich den Begrif der natürlichen Religion auf eine so ungewöhnliche Weise

abfas-

abfassen? Wir machen uns wenigstens desselben gar nicht theilhaftig. Wir betrachten die Religion als einen gewissen Inbegrif von Wahrheiten (obiective), und schränken die natürliche Religion auf diejenigen ein, zu deren Erkentnis die menschliche Natur hinreicht. In diesem Begriffe aber wird die Religion als eine Beschaffenheit im Menschen (subiective) genommen. Wir leugnen schlechterdings nicht, daß der Mensch bei aller natürlichen Hinlänglichkeit zur Erkentnis der zur Seligkeit nöthigen Dinge, natürlich unvermögend ist zur Ausübung der darzu nöthigen Handlungen. Aber ist die Gnade, welche dis natürliche Unvermögen des Menschen ergänzt, blos an die geoffenbarte Religion und an das geoffenbarte Wort geknüpft? Solte Gott nicht um Christi willen geneigt seyn, dem Menschen zu den der Religion gemäßen Handlungen Beistand und Stärkung allezeit darzureichen, es sei nun, daß er die dieselben bestimmenden Wahrheiten aus der Vernunft oder aus der Schrift erkenne?

Das zweite, das sich aus der angestelten Untersuchung ergiebt, betrift wichtige in dem Streite mit den Naturalisten vorzunehmende Veränderungen. Lasset uns zwo derselben wohl anmerken! Die erste bezieht sich auf den Streit über die Volkommenheit der menschlichen Natur; die andre aber auf den Streit über die

Volkommenheit der natürlichen Religion. Der Naturalist schließt die Volkommenheit der natürlichen Religion aus der Gott anständigen Volkommenheit der menschlichen Natur. Er urteilt, daß Gott nach Weisheit und Güte die menschliche Natur mit allen zu seinem Zwecke mit dem Menschen erforderlichen Kräften versehn haben müsse. Er giebt zu, daß die Religion der Zweck Gottes mit dem Menschen war. Und nun folgert er, daß der Inbegrif von Wahrheiten, zu dessen Erkentnis die menschliche Natur hinreicht, alle zweckmäßige Volkommenheit haben müße. Um die Folge umzustossen, ist man fast durchgängig der Meinung, daß der vermeinte Grund derselben umgestossen, und mithin die gegenwärtige Volkommenheit der menschlichen Natur geleugnet werden müße. Man erwiedert dem Naturalisten, daß freilich die menschliche Natur ursprünglich von Gott mit allen zu seinem Endzweck mit dem Menschen erforderlichen Kräften versehn gewesen sei; daß aber die Menschen mit dem Falle die ursprüngliche Volkommenheit ihrer Natur verscherzt haben. Man glaubt dem Naturalisten schlechterdings das gegenwärtige Verderben der menschlichen Natur entgegenstellen zu müssen. Aber wir haben gesehn, daß wir gar nicht genöthigt sind, ihm dasselbe entgegenzustellen. Wir haben gesehn, daß es den Schlüßen von der Volkommenheit der Natur auf die Volkommenheit der natür-

türlichen Religion an der nöthigen Folge mangelt. Lasset uns also dem Naturalisten den Beweis der Folge auflegen, ohne mit ihm über die Volkommenheit der menschlichen Natur zu streiten! Denn haben wir wohl Mittel, ihn von dem Verderben derselben zu überzeugen? Wir haben nur zween Beweise für dasselbe, die Schrift und die Erfahrung. Allein aus der erstern können wir nichts gegen den Naturalisten erweisen, da er das göttliche Ansehn derselben leugnet: und es ist förmlich ungereimt, sich gegen denselben auf den Sündenfal zu berufen, mit welchem die ursprüngliche Volkommenheit der menschlichen Natur verloren gegangen ist. Die ganze Sache von dem ursprünglichen Zustande der menschlichen Natur, und von dem darauf erfolgten Sündenfalle, beruht auf dem Zeugniße der Schrift. Was aber die Erfahrung anlangt: so gäbe es keinen andern Weg, aus derselben die Unzulänglichkeit der menschlichen Natur zur Erkentnis einer volkommnen Religion zu erweisen, als daß die Unvolkommenheit der durch dieselbe zu erkennen möglichen Religion gezeigt, und von der Unvolkommenheit der Wirkung auf die Unvolkommenheit der wirkenden Ursach geschlossen würde. Allein solten wir auf diesem Wege wohl wirklich im Stande seyn, den Naturalisten zu gewinnen? Der Inbegrif von Wahrheiten von Gott und dem Dienste Gottes, zu dessen Erkentnis die Vernunft hinreicht, ist erwiesner maßen ein

zum Zwecke desselben, zu dem Zwecke, Dienst Gottes im Menschen aufzurichten, wirklich hinlänglicher Inbegrif, wirklich eine volkommne Religion: und von keiner einzigen in demselben mangelnden Wahrheit steht zu erweisen, daß die Erkentnis derselben schlechterdings nöthig war, um Furcht, Liebe und Vertrauen, und also Gehorsam gegen Gott im Menschen aufzurichten. Wollen wir uns aber auf die Unwissenheit, die Irrtümer, und Abwege in Sachen der Religion berufen, welche bei den der bloßen Vernunft überlaßnen Menschen und Völkern nicht zu leugnen sind: so haben wir zweimal in der angestelten Untersuchung gesehn, daß daraus gar kein natürliches Unvermögen des Menschen zu einer richtigen Erkentnis Gottes und seiner Pflichten erweislich ist. Wir haben gesehn, daß der Naturalist alle diese Mängel einer unterlaßnen Anwendung der Vernunft zuschreiben, und daraus gar nicht von einem natürlichen Verderben der menschlichen Vernunft überführt werden kan. Lasset uns demnach den Streit mit den Naturalisten nicht mit Waffen führen, welche wir nicht wider ihn gebrauchen können! Wir können ihn wohl überzeugen, daß das menschliche Herz verderbt ist, und daß wir ohne göttliche Stärkung zu keinen wahren guten Werken geschikt sind. Aber wir können ihn auf keine Weise überzeugen, daß auch die menschliche Vernunft verderbt sei. Und das wäre gleichwohl die Sa-

che, darauf es in dem ihm entgegengestelten Schluße von der Unvolkommenheit der menschlichen Natur auf eine Unvolkommenheit der natürlichen Religion eigentlich ankäme. Es ist genug, daß im Schluße des Naturalisten keine Folge ist. Und daran lasset uns im Streite mit demselben uns halten!

Meine zweite im Streite mit den Naturalisten nöthige Verbesserung betrift den Streit über die Volkommenheit der natürlichen Religion. Die Naturalisten behaupten solche, und ziehen daraus die Folge, daß Gott mit Ertheilung eines übernatürlichen Unterrichts etwas unnöthiges und daher seiner Weisheit unanständiges gethan haben würde. Unsre Gottesgelehrten glauben dagegen, um sich dieser Folge widersetzen zu können, genöthigt zu seyn, die Volkommenheit der natürlichen Religion zu verneinen: und behaupten dagegen, daß dieselbe unvolkommen, und eben daher Gott durch Güte und Weisheit bestimmt worden sei, die Mängel derselben durch eine übernatürliche Offenbarung zu ersetzen. Allein ich habe hinlänglich gezeigt, daß die vorgegebne Unvolkommenheit der natürlichen Religion unerweislich ist, und weder mit den in derselben mangelnden Sätzen, noch mit den bei der der Offenbarung ermangelnden Vernunft vorhandnen Verirrungen erwiesen werden kan. Und wir können die Volkommenheit der natürlichen

lichen Religion dem Naturalisten immer zugeben, ohne ihm um deswillen seine daraus gezogne Schlüße zugeben zu dürfen. Lasset uns ihm wieder die Folge leugnen! Dis ist die wahre Art, ihn zu widerlegen. Zuvörderst folgt aus der Volkommenheit der natürlichen Religion nichts weiter als eine natürliche Hinlänglichkeit des Menschen zur Erkentnis der zur Seligkeit unentbehrlichen Wahrheiten. Aber folgt daraus, daß Gott dem menschlichen Geschlechte keine Wohlthat erzeigen würde, wenn er ihm die Erkentnis derselben durch einen unmittelbaren Unterricht erleichterte? Erzeigen wir Jemande blos durch Mittheilung einer Erkentnis eine Wohlthat, welche er durch seine eigne Kräfte zu erlangen schlechterdings unvermögend war? Gebraucht ein Sternkundiger nicht die ihm von andern überlieferten Berechnungen mit Dank, ob er gleich selbst dieselben zu verfertigen geschikt war? Ich behaupte noch mehr. Es war bei aller eignen Hinlänglichkeit des Menschen zur Erkentnis einer wahren und volkommnen Religion nicht nur der Güte Gottes anständig, ihm gleichwohl übernatürlich dabei zu Hülfe zu kommen. Es war auch der höchsten Weisheit Gottes gemäß, und ward dadurch gar nicht unnöthig oder überflüßig. Auf diese Weise wurde sein Zweck, Religion in die Menschen zu bringen, eher und sichrer erreicht, als wenn die Sache der ungewissen Anwendung ihres natürlichen Vermögens

über-

überlassen würde. Und also erhielten die Wahrheiten von Gott und dem Dienste Gottes eine Jederman angemeßnere Evidenz, und eine neue den Menschen zum Glauben und zur Ausübung derselben verpflichtende Stärke. Man hat längst angemerkt, daß sich den menschlichen Gemüthern ihre Pflichten mehr und stärker in der Form von deutlichen göttlichen Gesetzen, als unter dem Begriffe von nüzlichen Handlungen empfehlen. Kurz, so hinlänglich auch die menschliche Vernunft zur Erkentnis Gottes und des ihm zu leistenden Dienstes immer seyn mag; so nützlich ist und bleibt gleichwohl allezeit ein unmittelbarer göttlicher Unterricht selbst über die natürlich zu erkennen mögliche Wahrheiten. Aber nach den Regeln der höchsten Weisheit thut Gott nicht nur in der Welt Wunder, wenn gewisse Zwecke in der Welt natürlich gar nicht, sondern auch wenn sie übernatürlich besser erreicht werden können. Nehmen wir vollends hinzu, daß doch die Menschen bei aller natürlichen Hinlänglichkeit zur Erkentnis einer wahren und volkommnen Religion dieselbe nicht wirklich erkanten: so möchte ich sehen, wie der Naturalist aus solcher natürlichen Hinlänglichkeit schliessen könne, daß Gott mit einer übernatürlichen Unterweisung etwas unnöthiges und überflüßiges, folglich seiner Weisheit unanständiges, gethan haben würde. Ich würde mich versucht befinden, den Unterschied zwischen der innern und äus-

äussern Hinlänglichkeit der Vernunft und der innern und äussern Hinlänglichkeit der natürlichen Religion an diesem Orte auszuführen, wenn es zu meinem Endzwecke nöthig wäre. Es ist gewiß, daß der Naturalist nichts weiter als die erstere behaupten kan. Hiernächst aber lasset seyn, daß die natürliche Religion volkommen ist. Ist sie denn so volkommen, daß gar keine volkommnere möglich wäre? Solte es denn gar keine mögliche Zusätze von wissenswürdigen Wahrheiten, und gar keinen möglichen Zusatz zu der Deutlichkeit und Gewisheit der natürlich bekanten Wahrheiten geben? War aber mit Zuthun einer nähern Offenbarung eine noch volkommnere Religion möglich: so war es der Güte und Weisheit Gottes anständig, sich den Menschen auf eine nähere Weise zu offenbaren. Denn es war ihr anständig, die Menschen nicht nur im untersten Grade, sondern möglichst glükselig zu machen; und anständig, seine Ehre in ihnen nicht nur im untersten Grade, sondern möglichst aufzurichten. Aber je volkommner die Religion ist, welche sie erkennen; desto mehr Glükseligkeit und desto mehr Ehre Gottes wird ihnen möglich.

Ich empfehle meinen Lesern diesen kleinen Beweis, daß die Widerlegung der Naturalisten gründlicher werden kan, als sie gemeiniglich ist. Ich bin wohl überzeugt, daß der wenige Nutzen, welcher gemeiniglich

mit

mit Widerlegung derselben bei ihnen selbst erhalten wird, gar nicht von den Mängeln ihrer gewöhnlichen Widerlegung allein herzuleiten ist. Leute, welche einmal ihre Partei wider die Religion ergriffen haben, setzen auch bei den bündigsten Widerlegungen ihren Weg fort. Allein ich würde wider meine Ueberzeugung reden, wenn ich alles in den gewöhnlichen Widerlegungen für beifallswürdig und zur Ueberzeugung des Naturalisten hinlänglich erklären wolte. Nach vorzüglich gehabten vielen Veranlassungen, mich mit dem Naturalismus wohl bekant zu machen, und über die wahren Gründe gegen die Scheingründe desselben zu denken, wünschte ich mir wohl Zeit und Kräfte zu haben, eine vollständige Widerlegung desselben zu versuchen, welche mit Hülfe verschiedner berichtigter Lehrwahrheiten genugthuender werden könte. Solte ich nicht hoffen können, diesen Wunsch erfüllt zu sehn: so werde ich doch fortfahren, meine Gedanken über mehrere meiner Einsicht nach im Streite mit den Naturalisten zu verbessernde Punkte nach und nach zu eröfnen.

V.

Die Dunkelheit der bibliſchen Weiſſagungen.

Die Dunkelheit der bibliſchen Weiſſagungen iſt die erheblichſte Einwendung der Schriftſpötter gegen die Brauchbarkeit derſelben zum Beweiſe eines göttlichen Urſprungs der heiligen Schrift. Denn wir können ſolche in Anſehung vieler und vielleicht der meiſten derſelben nicht in Abrede ſeyn: und zum Beweiſe aus einer Weiſſagung gehört freilich, daß ihre Erfüllung und mithin ſie ſelbſt klar ſei. Es hat dieſe Dunkelheit zwo Quellen. Die eine iſt in der Abfaſſung der Weiſſagungen ſelbſt; die andre aber in dem Mangel der Geſchichte anzutreffen. Es iſt gewiß, daß die Dunkelheiten, welche aus der leztern Quelle entſpringen, ſo zahlreich ſind, als diejenigen, welche aus der erſtern hergeleitet werden müſſen. So haben die meiſten von den Propheten über andre morgenländiſche Völker ausgeſprochnen Weiſſagungen ihre Dunkelheiten: weil es uns an hinlänglichen Nachrichten von den Begebenheiten dieſer Völker fehlt. So haben die apokalyptiſchen Briefe dergleichen: weil wir von den beſondern Schikſalen der aſiatiſchen Gemeinden, an welche ſie gerichtet worden,

nicht unterrichtet ſind. Und ſo bleiben ſelbſt in der Weiſſagung unſers Heilandes von dem Untergange Jeruſalems und des jüdiſchen Volks verſchiedne Punkte übrig, über welche wir, weil es uns an chriſtlichen alten Geſchichtſchreibern von dem jüdiſchen Kriege fehlt, nicht klar ſehen. Der Heiland befiehlt ſeinen Gläubigen, ſo bald ſie Jeruſalem von einem feindlichen Heere belagert ſehn würden, die eilfertigſte Flucht zu nehmen. Iſt die Rede von der einige Jahre vor der Zerſtörung durch den Ceſtius geſchehnen Belagerung: ſo haben wohl freilich die dortigen Chriſten die Bequemlichkeit behalten, ſich in Sicherheit zu begeben. Aber da von Aufhebung dieſer Belagerung bis zur leztern noch einige Jahre verfloſſen ſind: ſo ſcheint die Eilfertigkeit, mit welcher Chriſtus auf die Flucht dringt, nicht den Umſtänden angemeſſen zu ſeyn. Sieht aber Chriſtus auf die Belagerung vom Titus: ſo fehlt es uns an Nachrichten, ob die Chriſten bei Anfang derſelben noch Zeit und Erlaubnis gehabt haben, zu entfliehen. Es gewinnt das Anſehn, daß, wenn ſie ſolche gehabt haben ſolten, die meiſten damals zum Oſterfeſte anweſenden fremden Juden ſich derſelben gleichfals bedienet haben würden. Jedoch dis iſt minder wichtig, als die in dieſer Weiſſagung vorkommende Warnung vor Verführung. Der Heiland verkündigt, daß ſich um dieſelbe Zeit das Gerücht ausbreiten werde, als ob er wieder

per-

persönlich gegenwärtig sei: und daß es Betrüger geben werde, welche mit Verrichtung seltsamer und, wie er sich ausdrükt, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten in Irrtum zu führen geschikter Dinge seine Person vorstellen würden: und er warnet die Seinigen wiederholentlich und umständlich, diesen Betrügern nicht zu glauben. Diese Warnung kan nicht auf diejenigen Betrüger und Enthusiasten gezogen werden, welche bei dem Anfange des Aufruhrs verschiedentlich zum Vorschein kamen, und als Meßiasse nach dem Begriffe der Juden dieselben mit göttlichem Zuthun von den Römern zu befreien, versprachen. Für diese Verführer hatte Christus bereits vorhin gewarnet. Wir haben die gegenwärtige Warnung vielmehr dahin zu erklären, daß die mehrmalige Vorstellung des Gerichts über Jerusalem unter dem Tropus einer Zukunft Christi von verschiednen gemisbraucht worden, eine neue persönliche Gegenwart Christi zur Zeit dieses Gerichts zu erwarten und vorzugeben: dagegen Christus den Seinigen treulich vorher gesagt hat, daß er dieses Gericht nicht persönlich und sichtbarlich, sondern mit unsichtbarer und himmlischer Gewalt ausüben, und daher nicht zu demselben persönlich wieder kommen werde. Aber die Geschichte verläßt uns hier: und es ist uns nichts über die Erfüllung dieses Punkts aufgeschrieben.

Allein

Allein sämtliche aus dieser Quelle entspringende Dunkelheiten sind mit drei Betrachtungen zu rechtfertigen. Zuvörderst ist es ein Vorurteil, daß alles in der heiligen Schrift für alle Menschen in allen Zeiten und Gegenden eingegeben worden, und daher auch von allen Menschen zu allen Zeiten verstanden werden muß. Mithin können wir uns darüber nicht beschweren, wenn verschiednes in der heiligen Schrift übrig bleibt, das aus Mangel an Nachrichten von uns gegenwärtig nicht völlig erklärt und angewandt werden kan. Es ist genug, wenn es damals, da die Begebenheiten erfolgten, verstanden ward. Und wir verstehen dagegen gegenwärtig manches, was damas nicht verstanden worden ist. Hiernächst aber leidet das Ansehn einer biblischen Weissagung dabei gar nicht, wenn es uns unmöglich fält, aus Mangel der Geschichte ihre Erfüllung zu zeigen. Es würde nur alsdenn leiden, wenn die Geschichte das Gegentheil derselben darstelte. Dieses geschieht in Ansehung keiner einzigen: und daher bleibt es allezeit vernünftig, von der Wahrheit derjenigen Weissagungen, darüber wir Geschichte haben, auf die Wahrheit derjenigen zu schliessen, darüber wir keine haben. Und dis ist um so vernünftiger, da wir zum dritten zu unsrer Ueberzeugung gar nicht die sämtlichen vielen in der heiligen Schrift enthaltnen Weissagungen gebrauchen, sondern einige derselben hinreichen.

Es ist genug, daß in der Schrift wahre Weissagungen sind, und daß von keiner in derselben befindlichen Weissagung erwiesen werden kan, daß sie falsch ist. Denn keine einige wird durch die Geschichte widerlegt, obgleich in Ansehung verschiedner die Geschichte schweigt.

Es ist mehr nöthig, diejenigen Dunkelheiten zu vertheidigen, welche selbst aus der Abfassung der Weissagungen erwachsen. Es sind solche wieder von zweierlei Art. Einige derselben entstehen daher, weil es der göttlichen Weisheit gefallen hat, die verkündigten Begebenheiten in allerlei Bilder und Gesichte einzuhüllen, über deren Bedeutung sich die Ausleger theilen, und welche auch an sich allerlei bedeuten können. Von dieser Art sind die Dunkelheiten in der Weissagung Jakobs, in den Gesichten der Propheten, und in der Offenbarung Johannis. Andre entspringen daher, weil die verkündigten Begebenheiten nicht genau oder bestimmt vorgetragen, sondern blos in allgemeine sich dem Ansehn nach auf mehrere Begebenheiten und Zustände derselben passende Worte und Vorstellungen gefaßt werden. Die Propheten verkündigen z. E. ein Unglück, das von Mitternacht kommen werde, ein Unglück, das bis an die Thore von Jerusalem kommen werde, und wieder einen Erlöser, der denen zu Zion kommen werde. Allein, das waren allgemeine Ausdrücke, womit noch

nicht

nicht deutlich und genau beſtimmt wurde, wer das Werkzeug dieſes Unglücks und dieſer Errettung ſeyn werde, und was für ein Unglück und was für eine Errettung gemeint ſei. Paulus verkündigt wohl, mich ſeiner Worte zu bedienen, einen Widerwärtigen und Boshaftigen, einen Menſchen der Sünde und Kind des Verderbens, der ſich über alles, das Gott und Gottesdienſt heißt, erheben, und ſich als ein Gott in den Tempel Gottes ſetzen würde. Aber das ſind allgemeine Ausdrücke, womit nicht beſtimmt wird, ob er einen beſtimmten Irrlehrer, oder ob er eine ganze Folge derſelben, dergleichen nach und nach den vorgegebnen Stuhl Petri beſeſſen haben, meint.

Die Gründe, mit welchen die Gottesgelehrten dieſe Abfaſſung der bibliſchen Weiſſagungen zu rechtfertigen pflegen, ſind nicht ſämtlich erweislich und hinlänglich. Einige derſelben behaupten, daß Begebenheiten vor ihrer Wirklichkeit gar nicht genau und deutlich beſchrieben werden können. Dis iſt offenbar falſch. Eine Begebenheit kan, wenn ſie nur nach allen ihren Umſtänden erkant wird, ſo wohl vor als nach ihrer Volziehung genau und umſtändlich beſchrieben werden. Und Chriſtus verkündigt ſeinen Ausgang zu Jeruſalem ſo genau und deutlich vorher, als derſelbe nur nachmals erzählt werden konte. „Sehet, wir gehen hinauf gen Jeruſa-

lem

„lem: und es wird alles vollendet werden, das geschrie-
„ben ist durch die Propheten von des Menschen Sohn.
„Denn er wird überantwortet werden den Heiden: und
„er wird verspottet und geschmäht und verspeiet wer-
„den. Und sie werden ihn geisseln und tödten: und am
„dritten Tage wird er wieder auferstehen.„ Andre Got-
tesgelehrte suchen die Sache daher zu erklären, daß
sich die Propheten bei über die Zukunft empfangnen Of-
fenbarungen in einem außerordentlichen Zustande und
so aus sich selbst gesezt befunden haben, daß sie von ei-
nem heiligen Feuer entzündet, die ihnen entdekten Ge-
genstände mehr gemahlt als beschrieben, und mehr in
allerlei Figuren eingekleidet als mit Einfalt erzählt ha-
ben. Es ist wahr, daß sich diese heiligen Männer bei
allen diesen Offenbarungen in einem außerordentlichen
Zustande befanden. Und ich habe diese Anmerkung in
meiner Predigt von der Salbung Christi genutzt: da
ich die Gelassenheit, mit welcher Jesus dagegen zukünf-
tige Dinge vorträgt, daher erkläre, daß die Offenba-
rung bei ihm etwas ordentlich und gewöhnliches war,
welche bei den Propheten etwas außerordentliches und
ungewöhnliches war. Allein es würde doch bedenklich
seyn, daraus die ganze Abfassung ihrer Weissagungen
herleiten zu wollen: und es kan solche wirklich nicht
gänzlich daraus hergeleitet werden. Theils würde da-
bei vorausgesezt werden müssen, daß der Vortrag der

geoffen-

geoffenbarten Dinge völlig dem Wilkühr der weissagenden Personen überlassen, und nach dem von diesen Dingen bei ihnen entstandnen Eindrucke abgefaßt worden sei. Aber das geht wenigstens augenscheinlich bei einer Menge Weissagungen nicht an, dabei sich die Propheten blos erzählend verhalten, z. E. bei den ihnen über künftige Begebenheiten wiederfahrnen Gesichten. Da haben nicht sie, sondern es hat Gott selbst solche in allerlei Bilder eingekleidet. Theils könten daraus wohl die starken Figuren einigermaßen erklärt werden, in welchen sie nicht selten von zukünftigen Dingen reden. Aber es kan daraus gar nicht erklärt werden, warum sie dieselben mehrentheils in blos allgemeine Vorstellungen fassen, und sich einer dieselben nicht selten versteckenden Schreibart bedienen, z. E. wenn sie den Meßias selbst reden und seine Begebenheiten weissagen lassen, ohne hinlänglich merklich zu machen, daß der Meßias rede.

Eine nicht weniger gewöhnliche Rechtfertigung der biblischen Weissagungen, und der Abfassung derselben, wird daher genommen, daß die Bildersprache, in welcher solche vorgetragen werden, dazumal bekant gewesen sei, und die Bedeutung der Bilder keine Mühe verursacht habe. Allein nicht daran zu gedenken, daß also doch nicht für den Verstand der Weissagungen nach dem Untergange dieser Bildersprache hinlänglich gesorgt wor-

den; so wird damit doch die anderweitige aus der Schreibart der Propheten und aus der blos allgemeinen Vorstellungsart der geweissagten Dinge entstehende Dunkelheit nicht gerechtfertigt. Und wenn diese Bildersprache damals, da die Weissagungen geschahen, so bekant und verständlich gewesen wäre, als angenommen wird: so sehe ich nicht ab, wie man sich bereits damals über den Sinn derselben und z. E. über den Sinn der Gesichte in der Offenbarung nicht vereinigen können.

Mehr Aufmerksamkeit und Beifal verdienen diejenigen, welche behaupten, daß Weissagungen vor ihrer Erfüllung nicht ganz klar seyn dürfen, und daß für den Endzweck und Nutzen derselben hinlänglich gesorgt ist, wenn sie nur so viel Klarheit haben, daß nach geschehner Erfüllung in die Augen falle, daß solches Weissagungen von diesen oder jenen nunmehr dargestelten Dingen gewesen seyn. Allein wir haben zweierlei Weissagungen zu unterscheiden: solche die zugleich belehrend, und solche die blos beweisend seyn sollen. In Ansehung der leztern können wir einräumen, daß, weil der darin liegende Beweis doch nicht ehr als nach geschehner Erfüllung derselben erkant werden kan, sie auch nicht ehr völlig verstanden werden dürfen. Und es dürfte nicht an vielen Weissagungen selbst von dieser Art in der Schrift fehlen, welchen auch nach geschehner Erfüllung

wegen

wegen ihrer zu allgemeinen Abfaſſung, und daher mög-
lichen Anwendung auf mehrere verſchiedne Dinge, der
Vorwurf der Dunkelheit und Zweideutigkeit gemacht
werden kan. Was aber diejenigen Weiſſagungen be-
trift, welche zugleich belehrend ſeyn ſolten: ſo muſten
ſolche auch zugleich völlig klar ſeyn. Und das können
wir auch bei einem groſſen Theile derſelben wirklich
nicht verkennen. Die Weiſſagung von der Wegführung
nach Babel, und von der Wiederherſtellung in Palä-
ſtina, war zugleich eine belehrende Weiſſagung: indem
ſie beſtimmt war, die Juden zu dieſer Begebenheit vor-
zubereiten, und ſie durch Hofnung auf die Wiederher-
ſtellung ihres Gottesdienſtes bei demſelben zu erhalten.
Aber dieſe Weiſſagung hatte auch alle erforderliche Klar-
heit. Und ſolche können wir auch den Weiſſagungen
von künftigen lezten Dingen nicht abſprechen, nachdem
ſolche auch zur Belehrung beſtimmt ſind. Aber wie ſteht
es um die Weiſſagungen von der Perſon und dem Amte
Chriſti? Solche waren doch ohnſtreitig auch beſtimmt,
den Glauben an denſelben zum voraus zu bewirken: und
gleichwohl können wir bei vielen derſelben nicht in Ab-
rede ſeyn, daß ſie für den Juden die Klarheit gar nicht
hatten, welche ſie gegenwärtig für den Chriſten mit
Hülfe des N. T. erſt haben. Entweder wir müſſen be-
haupten, daß es auch die Abſicht Gottes nicht war, den
Juden durch dieſe Weiſſagungen bereits hinlänglich über

die Person und das Amt des Erlösers zu unterrichten; oder wir müssen erkennen, daß auch diese Auflösung der Sache nicht allerdings ein Genüge thut. Denn noch einmal! wenn auch die blos beweisenden Weissagungen nicht ehr als nach ihrer Erfüllung völlig verstanden werden dürften: so musten doch sämtliche zugleich belehrende Weissagungen sogleich verstanden werden. Und ich irre sehr, oder die meisten Weissagungen waren zugleich belehrend: und unter denjenigen, über deren Dunkelheit wir uns beschweren, sind gewiß nicht wenige, die zugleich belehrend seyn solten.

Ich finde nicht nöthig, umständlicher zu zeigen, daß alle diese und andre Vertheidigungen der biblischen Weissagungen nur etwas wahres enthalten. Die wahre uns über die Dunkelheit derselben völlig befriedigende Antwort besteht darin, daß eine deutlichere und umständlichere Abfassung derselben gar mannigfaltige und erhebliche Unbequemlichkeiten veranlaßt haben würde. Dergleichen würden theils bei denen, welche sie erfüllen, theils bei denjenigen, welche sie erwarten und bewahren solten, unausbleiblich gewesen seyn. In Ansehung der erstern ist es augenscheinlich, daß, wenn gewisse Weissagungen von ihnen und ihren künftigen Handlungen deutlicher vorgetragen, und ihnen bekant geworden seyn solten, ein wirklicher Zwang nöthig gewesen

weſen ſeyn würde, ſie zur Erfüllung derſelben zu beſtimmen. Wenn die Propheten deutlich und beſtimmt vorher verkündigt hätten, daß in dem und dem Jahre des Tiberius unter dem Hohenprieſter Kaiphas das ganze Sanhedrin den Meßias zum Tode verurteilen, oder daß einer von den zwölf Jüngern deſſelben, Namens Judas, ihn ſeinen Widerſachern verrathen, und ſich hierauf aus Verzweiflung ſelbſt entleiben würde: iſt denn wahrſcheinlich, daß ſich das Sanhedrin, und Judas, mit völlig freier Bewegung zu den Miſſethaten beſtimmt haben würden, welche ſie an Chriſto verübten? Und würden nicht das Sanhedrin, und Judas, wider ihren Willen haben genöthiget werden müſſen, die von ihnen geweiſſagten Miſſethaten auszuüben? In vielen Fällen würden ſtrafbare Verſuche geſchehen ſeyn, die geſchehnen Weiſſagungen zu vereiteln. Julian machte dergleichen Verſuche in Anſehung des Tempels: nachdem die Weiſſagung Chriſti darüber deutlich war: Euer Haus ſol euch wüſte gelaſſen werden. Aber noch mehrere und noch gröſſere Unbequemlichkeiten würden aus einer alzudeutlichen Vorherverkündigung in Anſehung derer erwachſen ſeyn, welche dieſelbe bewahren und erwarten ſolten. Wenn die Propheten ganz deutlich den Untergang des babyloniſchen und hierauf des perſiſchen Reichs geweiſſagt, und alle Umſtände davon genau vorher beſtimmt hätten: würde nicht den Juden wegen

ihrer dergleichen enthaltenden heiligen Bücher der äusserste Verdruß zugewachsen seyn? Würden nicht zuerst die Babylonier, und hierauf die Perser, sie als Verräther und Feinde ihres Reichs darüber angesehen und behandelt haben, daß sie Prophezeiungen von so bedrohendem Inhalte für ihre Reiche unter sich aufbehielten, und als Heiligtümer verehrten: und würde nicht dieses wahrscheinlicher Weise eine Verfolgung und einen Versuch der Ausrottung ihrer heiligen Bücher veranlaßt haben? Wie viel Vorsicht musten sie bekanter maßen in Ansehung des Daniels üben? Und gleichwohl ist dis nur Eine Art der Unbequemlichkeit, welche unvermeidlich gewesen seyn würde. Wenn die Propheten ganz deutlich und bestimmt die Zeit der Geburt Christi vorher verkündigt hätten: so würde die Hofnung auf seine Darstellung geschwächt, das gläubige Verlangen nach derselben vermindert, und die Aufmersamkeit auf die darüber ertheilten Verheissungen kleiner geworden seyn. Aehnliche dem Glauben und der Tugend nachtheilige Folgen würden in mehr Fällen aus ganz deutlichen und umständlichen Vorherverkündigungen erwachsen seyn.

Allein ich eile, Eine Unbequemlichkeit anzuzeigen, welche alle übrigen überwogen, und den ganzen Gebrauch und Nutzen der Weissagungen aufgehoben haben würde. Der eigentliche und vornehmste Endzweck

der

der Weissagungen war doch dahin gerichtet, daß mit denselben die Wirklichkeit der den heiligen Schriftstellern wiederfahrnen Offenbarung erwiesen, und also die Wahrheit und Göttlichkeit des in der heiligen Schrift verfaßten Lehrbegrifs auf immer versiegelt werden solte. Der eigentliche und vornehmste Endzweck der Weissagungen, und der Hinzufügung derselben zu den Wundern, war dahin gerichtet, zu erweisen, daß die heiligen Verfasser einer außerordentlichen göttlichen Erleuchtung theilhaftig geworden. Dieser Endzweck wird nicht erreicht, wenn nicht klar ist, daß die biblischen Weissagungen wahre Weissagungen, und mithin von dem Zeitpunkte und Alter sind, von welchem ihre Urheber gewesen sind. Dieser Zweck wird nicht erreicht, wenn der Argwohn scheinbar ist, daß solche erst nach den geschehnen Begebenheiten gemacht, und von Betrügern untergeschoben worden sind. Allein bei gar zu deutlichen und umständlichen Weissagungen würde dieser Argwohn unvermeidlich gewesen seyn. Theils würde ein jeder etwas nachdenkender Bibelleser die Unbequemlichkeit übersehn haben, welche von so deutlichen vorläufigen Bekantmachungen zukünftiger Dinge nicht getrennt werden konte: und eben aus dem Mangel der Wirklichkeit solcher Unbequemlichkeit, und klarer Spuhren davon in der Geschichte, würde er rükwärts geschlossen haben, daß diese Weissagungen nicht vorher vorhan-

den gewesen seyn müssen. Theils würde eine gar zu deutliche und umständliche Beschreibung künftiger Begebenheiten viel zu sehr die ganze Form einer Geschichtbeschreibung bekommen haben, als daß verständige Bibelleser sich des Gedankens solten haben erwehren können, daß solches wirklich eine Geschichte oder Erzählung vergangner Dinge sei. Es ist bekant, daß Porphyrius um deswillen geradezu behauptete, daß die Weissagungen Daniels erst hinterher gemacht seyn müsten, weil sie sogar deutlich wären. Aber die Dunkelheit der Weissagungen enthält ein gegenseitiges augenscheinliches Merkmal von der ächten Beschaffenheit und dem Alterthum derselben. Ein Betrüger, der solche erst nach den geschehnen Dingen der Kirche aufzubinden versucht hätte, müste zuvörderst ein ungemein kluger Betrüger gewesen seyn, und den Argwohn, welchen er durch eine allzudeutliche und umständliche Vorstellung derselben erregt haben würde, volkommen übersehn, und die Sprache der Weissagung von der Sprache der Geschichte zu unterscheiden volkommen verstanden haben. Hiernächst aber müste er auch die Kunst besessen haben, die erstere wirklich zu reden, und die ihm bekanten Geschichte also einzukleiden und einzuhüllen, daß keine Spuhr einer genauen und umständlichen Erkentnis derselben entstanden wäre. Ich übergehe jezt, daß, wenn die biblischen Weissagungen Werke eines solchen Betruges seyn solten,

der-

derselbe doch alsobald nach den geschehnen Begebenheiten gespielt worden seyn müste, weil doch Niemand in Abrede seyn kan, daß diese Weissagungen alt sind: und daß nun noch desto mehr Kunst von Seiten ihrer Urheber nöthig gewesen wäre, um den Vortrag derselben dergestalt zu entstellen, daß Niemand der gespielte Betrug, und die genaue Bekantschaft des Verfassers mit den geweissagten Begebenheiten, merklich würde. Aber das kan ich nicht übergehn, daß ohnläugbar die biblischen Weissagungen mehrere Urheber haben, und daß ein hoher Grad von Leichtgläubigkeit dazu gehören würde, sich zu überreden, daß alle diese Urheber derselben diese Kunst verstanden, und nöthig befunden haben solten. Nun aber haben alle biblische Weissagungen die Sprache der Weissagung, und die Dunkelheit, welche eine Weissagung haben muß, mit einander gemein. Es ist nur eine Weissagung weniger verblümt, weniger allgemein abgefaßt, weniger dunkel, als die andre. Anstatt also, daß diese Abfassung derselben den Schriftspöttern einen scheinbaren Vorwand ihres Verdachtes gegen dieselben darreichen solte, giebt sie ihnen vielmehr die stärksten Gründe an die Hand, die Unwahrscheinlichkeit eines damit gespielten Betrugs zu erkennen. Sie beschweren sich gegenwärtig darüber, daß sie dunkel sind: und sie können bei aller Dunkelheit derselben, wenn sie aufrichtig seyn wollen, nicht verkennen, daß wenigstens

stens ein grosser Theil derselben erfüllte Begebenheiten vorstelt. Was würden sie dagegen für ein Geschrei erregen, wenn sie ganz deutlich wären! Und würde nicht mehr darzu gehören, die daraus gezognen Argwohne zu vereiteln?

Diese Betrachtung ist volkommen hinreichend, die Dunkelheit in den biblischen Weissagungen zu rechtfertigen: und sie ist allein genommen darzu hinlänglich. Es war den Regeln der Weisheit gemäß, daß alles bei Ertheilung und Abfassung derselben beobachtet ward, was zur Erreichung des damit vorgesezten Endzwecks erfordert wurde. Zu solchem war unentbehrlich, daß allem scheinbaren Verdachte gegen das Alter der Weissagungen vorgebeugt wurde. Aber wenn sie ganz deutlich oder nur noch deutlicher wären: so wäre der Verdacht von einer geschehnen Unterschiebung derselben wirklich gegründet. Folglich hat der Zweck der Weissagungen keine grössere Deutlichkeit derselben erlaubt. Ich bin nun wohl von der Eitelkeit weit entfernt, daß ich mir diese Betrachtung zueignen solte. Es ist mir sehr wohl bekant, daß dieselbe von deutschen und englischen Gottesgelehrten vor mir gedacht, und zur Vertheidigung der biblischen Weissagungen gebraucht worden ist. Aber das kan mich nicht hindern, dieselbe meinen Lesern als die vorzüglichste und volkommenste Antwort

auf

auf die bei den Schriftſpöttern gewöhnlichen Beſchwerden über die Dunkelheit derſelben zu empfehlen: nachdem ich doch nicht finde, daß dieſelbe vorzüglich und vornehmlich dazu genutzt zu werden pflegt. Mein gegenwärtiger Endzweck iſt eigentlich, dieſelbe bei der wichtigſten von allen beweiſenden bibliſchen Weiſſagungen, das iſt, bei der Weiſſagung Chriſti über Jeruſalem und das jüdiſche Volk anzuwenden. Ich erkläre ſolche für die erheblichſte unter allen beweiſenden bibliſchen Weiſſagungen. Denn was die zugleich belehrenden betrift: ſo gebe ich gern zu, daß die Weiſſagungen von Chriſto im Alten und die Weiſſagungen von dem zukünftigen Vergeltungen im N. T. erheblicher ſind. Allein unter den die Göttlichkeit der heiligen Schrift und die Göttlichkeit des darin verfaßten Lehrbegrifs verſiegelnden Weiſſagungen iſt keine einzige, welche der angezeigten der Wichtigkeit nach an die Seite zu ſetzen wäre. Die göttliche Sendung Jeſu Chriſti iſt der Hauptvorwurf und die Quelle aller Ueberzeugungen des Chriſten. Denn ſo bald dieſe erwieſen iſt, iſt die Göttlichkeit der ganzen heiligen Schrift erwieſen. Und nun mit der angezeigten Weiſſagung hat Jeſus den bereits in ſeinen Wundern enthaltnen Beweis von ſeiner Sendung vollendet: oder genauer zu reden, dis iſt die Hauptweiſſagung, mit welcher er ſeine göttliche Sendung bekräftigt hat. Denn es iſt doch die ausführlichſte unter den von ihm

aus-

ausgesprochnen Weissagungen. Also aber haben wir auch zu erwarten, daß bei derselben vorzüglich alles dasjenige anzutreffen, und von Christo beobachtet seyn werde, was dem Argwohne einer erst nach geschehenen Dingen geschehenen Unterschiebung derselben vorzubeugen dabei angetroffen und beobachtet werden muste. Und das wil ich nothdürftig von derselben zeigen.

Man müste recht Willens seyn, den Unterricht, welchen der Heiland seinen Jüngern über den zu seiner Zeit noch bevorstehenden Ausgang seines Volks ertheilte, zu lästern, wenn man überhaupt die Klarheit desselben verkennen wolte. Jesus verkündigt ihnen mit den bestimmtesten Worten, daß die härtesten Strafgerichte Gottes noch bei Menschenleben über dasselbe kommen, Jerusalem belagert, der Tempel auf immer verwüstet, und die Juden unter alle Völker zerstreuet werden solten. Seine Weissagung enthält eine völlige Historie von den bevorstehenden Begebenheiten des Volks. Er verkündigt die Empörung, welche vorhergehen, und das Unglück verursachen würde. Die Worte im Matthäus, welche auf die Weissagung dieser Empörungen folgen, die Worte: alsdenn wird sich die Noth allererst anheben, sind also zu übersetzen: und das wird der Ursprung und Anfang der Widerwärtigkeiten seyn. Er verkündigt hierauf diese Widerwärtigkeiten selbst und

die

die ausnehmende Grösse derselben sowohl, als ihre von Gott zu Verhütung völliger Vertilgung dieses Volks beschloßne Verkürzung. Es würde, spricht er, eine Trübsal seyn, dergleichen nie gewesen ist: und wenn diese Tage nicht verkürzt würden; so würde kein Mensch selig, das ist, erhalten werden, oder nichts von dem aufrührischen und ungläubigen Haufen übrig bleiben. Aber um der Auserwählten willen würden sie verkürzt werden. Und verkündigt auch die Folgen von diesen Widerwärtigkeiten, daß Sonne und Mond ihren Schein verlieren, die Sterne vom Himmel fallen, und alle Kräfte der Himmel bewegt, das ist, in der Sprache der Propheten, die ganze bürgerliche und kirchliche Verfassung der Juden aufgehoben werden, der Untergang derselben aber den Christen in Palästina vortheilhaft werden, und dieselben alsdenn Ruhe und Freiheit erhalten würden. Uberhaupt müssen wir von allen zugleich belehrenden Stücken dieser Weissagung erkennen, daß sie aufs deutlichste abgefaßt waren. Jesus verkündigt deutlich, daß Jerusalem würde belagert und von den Heiden zertreten werden; daß dieses zwar nicht alsobald nach seiner Himmelfahrt, sondern erst nach jüdischen und römischen Verfolgungen seiner Kirche, nach Verbreitung des Evangeliums in allen Gegenden des römischen Reichs; und nach mehrern in der Kirche selbst entstandnen Irrlehren, aber

doch

doch noch bei Menschenleben erfolgen werde. Er verkündigt deutlich, daß, weil die Ungerechtigkeit überhand nehmen werde, das ist, unter den gegen seine Gläubigen bevorstehenden Gewaltthätigkeiten, die Liebe in vielen erkalten; aber mit dem Untergange Jerusalems ihre Erlösung, das ist, Befreiung von denselben erfolgen werde. Denn das waren lauter Theile der Weissagung, welche völlig verstanden werden musten, damit die in Palästina befindlichen Gläubigen nicht unter den Bedrückungen ermüden möchten, und den für ihre Sicherheit und Erhaltung sorgenden Befehl Christi erfüllen könten: wenn ihr nun sehen werdet den Greuel der Verwüstung an der heiligen Stäte stehen: alsdenn fliehe in die Berge, wer im jüdischen Lande ist.

Allein so klar diese Weissagung des Heilandes über die geweissagten Dinge überhaupt ist; so wenig kan doch auch geleugnet werden, daß dieselbe nicht nur umständlicher, sondern auch deutlicher und genauer seyn könte. Sie ist weder durchgängig bestimmt, noch durchgängig deutlich. Zuvörderst sind die geweissagten Hauptbegebenheiten von dem Heilande sorgfältig in blos allgemeine Ausdrücke gefaßt worden, in welchen wir nach der geschehnen Erfüllung wohl die damit bezeichneten Dinge klar sehen; aus welchen aber solche vor ihrer Erfüllung schwerlich von Jemande ganz genau vorher erkant

kant werden können. Die Veranlaſſung, Vorbereitungen, und Vorboten vom Untergange des Volks werden von dem Heilande alſo vorgetragen: Es werden viele kommen unter meinem Namen, und ſagen, ich bin Chriſtus, und werden viele verführen: ihr werdet hören Kriege und Geſchrei von Kriegen: es wird ſich empören ein Volk über das andre, und ein Königreich über das andre: und es werden ſeyn Peſtilenz und theure Zeit und Erdbeben (Erſchütterungen) hin und wieder. Wir treffen nun wohl in dieſen Vorſtellungen theils den allgemeinen Aufruhr der Juden, und die unter den Bedrückungen derſelben von den römiſchen Statthaltern verſchiedentlich zum Vorſchein gekommnen falſchen Meßiaſſe oder Befreier des Volks ſowohl, als die gegen die Zerſtöhrung Jeruſalems im römiſchen Reiche nach dem Tode des Nero erfolgten innerlichen Trennungen und Empörungen an. Aber laßt uns geſtehen, daß die Worte des Heilandes über dieſe Begebenheiten nichts weniger als beſtimmt ſind, daß wir in denſelben die allgemeine Verzweiflung, zu welcher endlich die Juden nach allem gegen die Gewaltthätigkeiten der Statthalter vergeblich geſuchten Schutze gebracht wurden, und den darauf erfolgten jüdiſchen Krieg, nur ſo vorgetragen finden, daß eben dieſelben auch auf jede andre Art von Empörung und Aufruhr paſſen würden. Wir finden in denſelben kein Wort we-

der

der von denjenigen, welche sich empören, und mit einander in den Krieg verwickelt werden, noch über die Veranlassungen, welche solches verursachen würden. Der Heiland verkündigt, daß Jerusalem von einem Heere belagert, und von Heiden werde zertreten werden. Aber das sind wieder blos allgemeine Vorstellungen, dabei wir sonderlich in Ansehung des Heers, von welchem es belagert, und der Heiden, von welchen es zertreten werden solte, in Unwissenheit bleiben. Er befiehlt den Seinigen, sich, wenn dieses geschehen würde, aus Judäa in die gebirgigten Gegenden zu begeben. Aber er entdekt damit nichts von den Gründen, aus welchen solche in dem jüdischen Kriege verschont bleiben würden. Er verkündigt, daß die Juden durch des Schwerdts Schärfe fallen, und unter alle Völker zerstreut werden würden. Aber da ist wieder kein Wort von den Römern, durch welche solches geschehen, und von den Ursachen und Veranlassungen derselben zu diesem ihnen ganz ungewöhnlichen Verfahren. Hiernächst wie wir erkennen müssen, daß die geweissagten Dinge und Hauptbegebenheiten von dem Heilande blos in allgemeinen Worten ohne eine genaue und umständliche Bestimmung vorgetragen worden; also ist auch ein grosser Theil der Weissagung verblümt, oder doch figürlich abgefaßt, dergestalt, daß die Ausleger selbst nach geschehner Erfüllung über den Sinn derselben nicht einig

nig ſind. Der Heiland verkündigt bei dem Beſchluße ſeines Lehramtes im Tempel, daß alles unter dieſem Volk von je her unſchuldig vergoßne Blut über die damalige Generation deſſelben kommen werde. Das war eine blos in allgemeine Worte gefaßte Drohung bevorſtehender ſchwerer längſt verſchuldeter und von der Geduld Gottes aufgeſchobner Strafgerichte: und es war zugleich eine mehr uneigentliche als eigentliche Beſchreibung derſelben. Er ſetzte die Drohung hinzu: euer Haus ſol euch wüſte gelaſſen werden. Aber das Wort Haus war ein figürliches Wort, welches ſowohl das geſamte dem Volke zu ſeiner Wohnung angewieſne Land, als den Tempel bedeuten konte. Er verkündigte in der hierauf auf Erſuchen ſeiner Jünger ertheilten ausführlichern Weiſſagung einen Greuel der Verwüſtung, der an heiliger Stäte ſtehen würde. Das war abermals eine figürliche Vorſtellung eines aus Heiden zuſammengeſezten Verwüſtung verbreitenden Heeres, welches ſich um Jeruſalem lagern würde: und die heilige Stäte, wo dieſer verwüſtende Greuel ſtehen würde, konte allerlei bedeuten. Er verkündigte weiter, daß er nicht nöthig haben würde, unmittelbar und in Perſon zum Gerichte über den ungläubigen Haufen zu erſcheinen. Wo ein Aas iſt, ſo drükte er ſich aus, da ſammeln ſich die Adler: wo ein zum Verderben reifer Körper iſt, da finden ſich auch allezeit Werkzeuge des Verderbens ein.

Und also erklärte er wohl hinlänglich, daß das Gericht mittelbar durch andre Menschen volzogen werden solte; aber er läßt kein Wort zur genauen Bestimmung der Menschen fallen, welche die Mittelspersonen seines Gerichts seyn würden: und er bekleidet die Sache mit einer Figur. Vorzüglich beobachtet er dieses in den Beschreibungen von dem nach diesem Gerichte bevorstehenden völligen Untergange des gemeinen Wesens und Gottesdienstes seines Volks. Die Ausleger, welche die Weissagung von den Zeichen, die an Sonne und Mond geschehen würden, auf den jüngsten Tag deuten, setzen wohl alle Ehrerbietung gegen die heiligen Geschichtschreiber aus den Augen, nach deren Meldung Christus diese Begebenheiten ausdrüklich als mit dem Gerichte über Jerusalem unmittelbar verbundene, in denselben Tagen, alsobald nach dieser Trübsal bevorstehende Begebenheiten vorgestelt hat. Und es ist entschieden, daß Christus mit der Sprache eines Propheten die völlige Auflösung der jüdischen Verfassungen mit Bildern von der Auflösung des Weltgebäudes verkündigt hat. Aber es sind und bleiben doch Bilder, welche die Sache so wenig ganz deutlich und genau bestimmen, daß die Ausleger fortgesezt über den Sinn derselben getheilt sind. Und die auf diese Weissagung unmittelbar folgenden von dem Zeichen des Menschensohns, das alsdenn im Himmel erscheinen werde, und von seinen mit hellen Posaunen

nen auszuſendenden Boten, welche ſeine Auserwählten von den vier Winden und von einem Ende des Himmels zu dem andern verſammeln würden: ſind das nicht ſämtlich ſtarke Metaphern, welche auf mehr als Eine Weiſe gedeutet werden können?

Es ſteht klärlich zu erweiſen, daß Chriſtus dieſe merkwürdige Weiſſagung weislich nicht beſtimmter und deutlicher abfaſſen können. Ich übergehe gegenwärtig, daß bei einer deutlichern und umſtändlichern Abfaſſung derſelben viele Tugenden bei ſeinen Gläubigen, und namentlich viele Uebungen der Geduld, der Standhaftigkeit, und des Vertrauens, weggefallen ſeyn würden, und ſchränke mich auf die Unbequemlichkeiten ein, welche nicht unterblieben ſeyn würden. Zuvörderſt würde es den Juden einen ſcheinbaren Vorwand zu Anklage und Verfolgung wider die Chriſten gegeben haben, wenn dieſe in ihren heiligen Büchern deutliche Weiſſagungen von einer allgemeinen Empörung derſelben gegen die Römer aufbehalten hätten. Die Juden hätten dieſelben daher feindſeliger Geſinnungen gegen ihr Volk, und eines böſen Vorhabens, ihre Treue den Römern verdächtig zu machen, beſchuldigen, und daher ſcheinbare Gründe zur Belangung derſelben bei der römiſchen Obrigkeit entlehnen können. Hiernächſt wenn nun der Heiland ganz deutlich und umſtändlich die Gewaltthätig-

tigkeiten der römischen Landpfleger, nebst dem wenigen dagegen gefundnen Schutze, als die Ursach und Veranlassung des Aufruhrs, und darauf erfolgten Unterganges des Volks, vorher verkündigt hätte: würden die Juden bei ihrem Eifer, die heidnische Obrigkeit überall gegen das Christenthum aufzuwiegeln, wohl ermangelt haben, mit dergleichen deutlichen Vorherverkündigungen wenigstens die Landpfleger in Judäa und den Proconsul in Syrien wider die Christen zu entrüsten? Würde ein Albinus oder Gessius Florus oder Cestius Gallus, wenn ihnen in den von den Christen für heilig gehaltnen Schriften so deutliche Schilderungen ihrer Ungerechtigkeiten, und der darauf bevorstehenden Verzweiflung der Juden gezeigt worden wären, würden sie nicht natürlicher Weise den Anschlag gefaßt haben, diese Schriften wenigstens in den ihnen unterworfnen Gegenden zu vertilgen? Und würden ihnen nicht die Christen äusserst verhaßt und verdächtig geworden seyn, welche solche Schilderungen von ihren Ungerechtigkeiten als Heiligtümer verehrten? Endlich aber, wenn nun Jesus so ganz deutlich und umständlich die Historie des jüdischen Krieges, und des Ausganges desselben, vorher gemacht, und seinen Gläubigen ohne einen Befehl der Verschwiegenheit darüber übergeben hätte: so ist doch nicht zu zweifeln, daß dieselbe auch selbst die Neugierde der ungläubigen Juden gereizt haben, und zu derselben

Bekant-

Bekantſchaft gelangt ſeyn würde. Wenn denn nun aber, da die verkündigte Begebenheit aus einer Mannigfaltigkeit von mehrern innerhalb mehrern Jahren auf einander erfolgten Begebenheiten zuſammen geſezt war, ein Theil der Weiſſagung nach dem andern klärlich erfüllt worden wäre: würde denn nicht der ungläubige Haufe, zu deſſen Bekantſchaft ſie gelangt wären, auch wider ſeinen Willen die Erfüllung des übrigen erwartet haben? Und wenn er ſolche erwartete, iſt denn wohl wahrſcheinlich, daß er den Streit gegen die Römer fortgeſezt, und nicht vor dem unglüklichen Ausgange gewiß die Waffen niedergelegt haben würde? Und hätte er alſo nicht gewiſſer maßen durch eine unſichtbare Gewalt genöthigt werden müſſen, die Weiſſagung zu erfüllen? Die Unbequemlichkeiten, welche aus einer ganz deutlichen und umſtändlichen Vorherverkündigung erwachſen ſeyn würden, ſind ſo augenſcheinlich, daß offenbar der Meiſter mit der gelehrten Zunge gegen alle Regeln der Weisheit und Güte verſtoſſen haben würde, wenn er über den Ausgang Jeruſalems und des jüdiſchen Volks auch nur um etwas deutlicher und umſtändlicher geredet hätte, als er wirklich darüber geredet hat.

Aber ſo würden wir auch wirklich einen hinreichenden Grund haben, an der Aufrichtigkeit und ächten Beſchaffenheit dieſer merkwürdigen Weiſſagung zu zweifeln,

feln, wenn sie deutlicher und umständlicher wäre. Wir würden entweder an der Weisheit und Vorsichtigkeit ihres Urhebers, oder an der Wirklichkeit ihrer Mittheilung von demselben zu zweifeln berechtigt seyn. Bei der gegenwärtigen Abfassung derselben fallen diese Anstöße völlig weg. Und es fallen nicht blos diese sonst gegründeten Anstöße weg; sondern wir erhalten gegenseitige starke Gründe für die Aufrichtigkeit der Weissagung. Solte sie erst nach den geschehnen Dingen erdichtet und untergeschoben worden seyn: so müsten wir zuvörderst dem Matthäus, und nächst demselben dem Markus und Lukas, oder wenigstens, wenn auch jener dem Matthäus gefolgt seyn solte, dem leztern, folglich sämtlichen dieselbe aufzeichnenden heiligen Geschichtschreibern, mehr Klugheit und Scharfsinnigkeit zueignen, als wir bei denselben natürlich vermuthen können. Denn wir müsten ihnen sämtlich zuschreiben, daß sie scharfsinnig den Argwohn vorher gesehen hätten, welcher aus einer zu deutlichen Abfassung der Weissagung mit Grunde gegen die Aufrichtigkeit derselben geschöpft werden würde. Hiernächst aber müßten wir ihnen eine vorzügliche Geschiklichkeit zueignen, ihre von den geweissagten Dingen gehabte umständlichere Erkentnis zu verstellen, und alles in so allgemeine und schwankende Worte zu fassen, daß kein Leser eine Spur von Historie oder genauerer Erkentnis der vorgestelten Din-

ge antreffen könte. Ich irre ſehr, oder wir müſten in beiden Fällen dieſelben als Betrüger von einem Grade von Klugheit oder Liſt betrachten, welcher ſo wenig mit ihren Lebensumſtänden, als mit ihrem Charakter im geringſten übereinkömmt. Und dieſe Unwahrſcheinlichkeit bleibt immer dieſelbe: der Urheber des Betrugs ſei, wer er wolle. Und wenn auch weder Matthäus noch Lukas ſelbſt den Betrug geſpielt haben können: ſo müſte noch immer zeitig, bald nach den geſchehnen Begebenheiten, die vorgegebne Weiſſagung Chriſti in ihre Schriften eingerükt worden ſeyn. Und wenn ſolches auch nicht zeitig alſobald nach den geſchehnen Begebenheiten geſchehen wäre: ſo müſte der Urheber der Einrückung doch immer ein ungemein künſtlicher Menſch geweſen ſeyn, der nicht nur die Nothwendigkeit, die Begebenheiten in allgemeine und verblümte Worte zu hüllen, überſehn, ſondern auch die Kunſt, ſolches zu thun, und ſeine genauere Kentnis von den geſchehnen Dingen auch nicht im geringſten zu verrathen, verſtanden hätte. Denn nach den geſchehnen Begebenheiten war keine von den Bedenklichkeiten, dieſelben deutlich zu beſchreiben, mehr vorhanden, welche vorher vorhanden waren. Und wer den frommen Betrug für erlaubt hielt, Chriſtum durch eine vorgegebne von ihm ausgeſprochne Weiſſagung der Welt als einen Propheten vorzuſtellen, der müſte natürlich eine deutliche und umſtändliche Weiſſa-

gung dazu für geschikter halten, als eine nur allgemeine und verblümte.

Einige Gottesgelehrte erklären das Zeugnis der heiligen Schrift von sich selbst dahin, daß man dieselbe nur lesen dürfe, um einen unwiderstehlichen Beweis ans Herz von der Wahrheit und Göttlichkeit derselben zu bekommen. Es ist hier nicht der Ort, das Wahre und Falsche in dieser Erklärung zu unterscheiden. Aber die eben betrachtete Weissagung Christi ist wirklich ein solches Stück der Schrift, das den Charakter seiner Wahrheit an sich trägt: und man darf nur die Abfassung derselben betrachten, um einen Beweis nicht blos sogleich ans Herz, sondern auch an den Verstand zu bekommen, daß sie aufrichtig ist. So wie sie abgefaßt ist, kan sie Jesus ausgesprochen haben: und wäre sie ihm erst nach den geschehnen Begebenheiten angedichtet worden: so würde sie ganz anders, so würde sie viel deutlicher und umständlicher abgefaßt worden seyn. Ich bin weit entfernt, zu behaupten, daß die Beschaffenheit ihrer Abfassung der einzige hinlängliche Beweis für die ächte Beschaffenheit derselben sei. Ich lasse diejenigen Gründe, aus welchen das Altertum und die ächte Beschaffenheit der vier Evangelien überhaupt, und die äussere Unmöglichkeit, solche unter dem Namen ihrer Verfasser der Kirche aufzubinden, erwiesen zu werden pflegt, ungekränkt stehen. Es ist genug, daß die Abfassung der

Weis-

Weissagung, auch ohne die Beihülfe dieser Gründe, einen jeden von der Aufrichtigkeit derselben überzeugt, und daß dieser Beweis vor den übrigen den Vorzug behauptet, daß er für einen jeden geführt werden kan: weil er nicht die Kritik und Geschichtkunde erfordert, welche die übrigen erfordern. Und wie viel gewinnt unser ganzer Glaube mit einem jeden klaren Beweise von der Aufrichtigkeit dieser Weissagung! Hat Jesus auch nur eine einzige wahre Weissagung ausgesprochen: so ist Jesus ein göttlicher Lehrer gewesen: weil Gott auch nicht ein einziges mal einen so gefährlichen Betrüger einer Offenbarung gewürdigt haben kan. Hat aber Jesus wirklich die in den Evangelien aufgezeichnete Weissagung über Jerusalem und das jüdische Volk ausgesprochen: so hat er ohnläugbar eine wahre Weissagung ausgesprochen. Denn so wenig genau und umständlich auch dieselbe abgefaßt ist; so sind doch Begebenheiten in derselben von Christo mit einer gewissen Zuverläßigkeit, mit einer wiederholentlichen Betheurung durch das ihm gewöhnliche Wahrlich vorher verkündigt worden, welche er schlechterdings nicht natürlich vorher wissen konte. Lasset uns blos bei den ganz augenscheinlich in der Weissagung bestimmten Dingen stehn bleiben! Der ganze jüdische Krieg hatte damals keine natürliche Wahrscheinlichkeit. Die Juden genoßen unter der römischen Botmäßigkeit einer völligen Gewissensfreiheit, und ge-

wissermaßen vorzüglicher Privilegien: es war auch wider die Gewohnheit der Römer, solche den überwundnen Völkern zu entreissen. Die Versuche einiger Eiferer, welche sich in den Jahren der Kindheit Christi sich der unmittelbaren Unterwerfung der Länder Archelai unter die römische Oberherrschaft zu widersetzen wagten, waren auf eine auf immer abschreckende Weise ausgefallen. Und zu einer allgemeinen Empörung gegen die Römer gehörte ein Grad von Verwegenheit und Verzweiflung, der ohne die erst nachmals vorgegangnen und aufs höchste gestiegnen Ungerechtigkeiten der Landpfleger nimmermehr zur Wirklichkeit gelangt wäre. Noch weniger konte Jesus die Umstände dieses Krieges natürlich voraus sehen, welche er weissagte, daß derselbe noch bei Menschenleben erfolgen, daß in demselben Jerusalem belagert, verwüstet, und der Tempel verbrant, die Juden unter alle Völker zerstreuet, und das gemeine Wesen und der Gottesdienst derselben völlig untergehen, auch nachher nie wieder hergestelt werden würde. Das waren nicht nur lauter Zufälligkeiten, welche mit diesem Kriege verbunden, und auch nicht verbunden seyn konten. Es waren zugleich wenig wahrscheinliche Dinge. Der Tempel war nach den vom Herodes an denselben verwandten Kosten mit so viel Schönheiten der Baukunst geschmükt, daß natürlicher Vermuthung nach von einem jeden römischen Befehlshaber eine

Vor-

Vorsorge für die Erhaltung desselben zu erwarten stand. Und es war ganz wider die Gewohnheit der Römer, überwundnen auch aufrührischen Völkern ihre Religionsverfassung zu nehmen, dieselben aus ihrem Lande zu entführen, und nach allen Gegenden zu zerstreuen. Ohne die Einschliessung der meisten Juden in Jerusalem zur Zeit des Osterfestes, und die daher ungeheure Menge der bei der Eroberung gemachten Gefangnen, dürfte auch dieses wunderbare Schikfal derselben niemals erfolgt seyn. Jesus hat ohnleugbar wahrhaftig geweissagt, wenn er wirklich dasjenige über den Ausgang seines Volks vorher verkündigt hat, was er nach dem Berichte der Evangelisten darüber vorher verkündigt hat. Und nun die ganze Abfassung der von denselben ihm in den Mund gelegten Weissagung zeuget davon, daß er dieselbe wirklich ausgesprochen hat. Lasset uns dankbar die göttliche Vorsorge für eine ganz kurze und Jederman faßliche Ueberzeugung von der Göttlichkeit der ganzen heiligen Schrift erkennen! Ist Jesus ein göttlicher Lehrer gewesen: so ist die ganze heilige Schrift göttlich. Denn er hat die sämtlichen Schriften des A. T. ausdrüklich für göttliche Schriften erklärt, und als solche bei seinen sämtlichen Lehren zum Grunde gelegt; von allem aber, was seine Apostel künftig in Sachen der Religion reden, folglich auch schreiben würden, zum voraus erklärt, daß es der Geist Gottes durch sie re-

den

den werde. Aber Jesus ist wahrhaftig ein göttlicher Lehrer gewesen. Denn er hat eine wahre Weissagung ausgesprochen, deren ganze Abfassung davon zeugt, daß er sie wirklich ausgesprochen hat, und daß sie ihm nicht erst nach den geschehnen Begebenheiten kan angedichtet worden seyn.

Und dis sei mein Commentarius über die Vorteile, welche unser Glaube von der Dunkelheit in den biblischen Weissagungen hat. Es ist klar, daß gerade dasjenige unsre Ueberzeugung durch dieselbe befördert und erleichtert, was die Freigeister als einen Beweis wider dieselbe behandeln. Es geht mit den Werken Gottes in der Religion, wie mit vielen Werken desselben in der Natur. Die Naturkündiger entdecken in vielen Pflanzen Arzneimittel, welche von Leuten, die sie nicht untersucht haben, für der Gesundheit schädliche Kräuter gehalten werden.

VI. Aus-

VI.

Auslegung der Stelle Matth. 24, 27. 28.

Ich schätze die Verdienste der gelehrten Männer ungemein hoch, welche die in unsern Tagen zu einer grössern Volkommenheit gediehne Kritik und Sprachkunde zur Auslegung der heiligen Schrift anwenden. Ich bin selbst nicht in Abrede, daß wir aus den Händen derselben das wichtigste zur gelehrten Erkentnis des Sinnes empfangen müssen. Die Worte eines Redenden sind die Zeichen seines Sinnes, und folglich auch die eigentlichen und vornehmsten Erkentnisgründe desselben. Daher muß ein Ausleger vor allen Dingen dafür sorgen, daß er die Worte seines auszulegenden Autors habe, und daß er die Bedeutungen seiner Worte erkenne. Derjenige verdient wirklich eine allgemeine Verspottung, der die heilige Schrift mit Hülfe der bloßen Logik zu verstehn und zu erklären sich überredet. Aber kan denn nicht der erhebliche Einfluß, welchen die Kritik und die Sprachkunde in die Auslegung der heiligen Schrift haben, sehr wohl erkant und behauptet werden, ohne darüber die Unentbehrlichkeit eines regelmäßigen Nachdenkens und andrer Hülfsmittel aus den Augen zu verlieren? Es ist doch recht de-

müthigend, in der Geschichte des menschlichen Verstandes so selten die gehörigen Verbindungen der Dinge vorzufinden. Es sind kaum zwanzig Jahr verlaufen, da man zum gelehrten Vortrage der Theologie alles aus einer geschikten Anwendung der Philosophie erwartete: und wer damals nicht philosophirte, der war ein Schwäzer. Nun sind die Sachen bald dahin gediehen, daß die Philosophie aller Dienste bei der Theologie entlassen, und diese nichts weiter als eine Sammlung von philosophischen Meinungen und Erläuterungen werden wird: und daß, wer in der Theologie philosophirt, von Glück zu sagen hat, wenn er nicht als ein Pedante mit Koth beworfen wird. Aber muß denn das Eine nothwendig auf den Trümmern des andern erbauet werden? Kan denn nicht die Grammatik ihren Werth behaupten, ohne die Logik zu verdrängen? Es fehlt wirklich nicht viel: so wird ein jeder, der den Zusammenhang der Gedanken in Schriftstellen ordnet, Gefahr laufen, ein Gelächter zu erwecken. Wer auf die Ehre eines Auslegers einen Anspruch machen wil, muß mit einem Gefolge von abweichenden Lesearten, deren keine mehrentheils endlich der gewöhnlichen vorzuziehen ist, begleitet, und mit einem Geschwader von Wortuntersuchungen umgeben, hervortreten. Ich habe mich bereits erklärt, daß ich weit entfernt bin, die Nützlichkeit und Nothwendigkeit dieser Hülfsmittel zu verkennen. Aber

es

es ist bekant, daß mit Hülfe der ganzen Philologie doch nie etwas weiter entschieden ist, als daß gewißen Worten gewiße Bedeutungen durch den Sprachgebrauch zugeeignet waren. Aber es wird, da der Sprachgebrauch schwankend und vielbedeutend ist, nicht entschieden, welche Bedeutung die Worte in der auszulegenden Stelle haben. Der Zusammenhang, und der daraus zu erkennende Endzweck des Redenden, muß es entscheiden. Und so laßt uns doch nicht die Kritik und Sprachkunde zum Nachtheil des Zusammenhanges und des zusammenhängenden Nachdenkens erheben! Laßt uns doch nicht den Irrtum begünstigen, daß zum Ausleger nichts weiter als Spracherkentnis gehöre; nachdem ohnläugbar nur auch Spracherkentnis und zuerst und vornehmlich Spracherkentnis zum Ausleger gehört!

Das ist schon eine ziemlich lange Vorrede zu dem kleinen Beispiele, mit welchem ich jezt die Unentbehrlichkeit des Contextes zu zeigen gesonnen bin. Die Stelle, welcher ich diesen Aufsatz gewidmet habe, ist von den ältesten Zeiten her den mannigfaltigsten von einander abweichenden Auslegungen unterworfen gewesen: und weder Kritik noch Philologie leisten uns bei derselben den geringsten Beistand, die wahre Auslegung von den falschen zu unterscheiden. Man ist so wohl über die Richtigkeit des Textes, als über die Bedeutungen der

Worte

Worte in dieser Stelle durchgängig einig. Man ist darüber einig, daß Christus in dem ersten Verse seine Zukunft mit dem Blitze vergleicht: und im andern eine Erfahrung von Adlern vorträgt. Denjenigen, welchen solche den Bemerkungen vom Adler zu widersprechen scheint, steht die ohnleugbare Bedeutung des Grundworts entgegen: und daß eine oder die andre alte Uebersetzung dasselbe verlassen hat, erweiset nichts weiter, als daß ihre Urheber diese Erfahrung in Zweifel gezogen haben. Und doch ist man über den Sinn dieser Stelle nicht einig. Der Zusammenhang allein entscheidet denselben: und alle falsche Auslegungen sind aus falscher Vorstellung des Zusammenhanges erwachsen: theils an diesem Orte, theils im Lukas*, wo der erste Theil dieser Stelle gleichfals vorkömmt. Ich wil den wahren Zusammenhang derselben darlegen: und Niemand wird sich weigern können, den sich daraus ergebenden Sinn derselben für den wahren Sinn derselben zu erkennen. Meine Auslegung wird gar nicht ganz den Reiz der Neuigkeit haben. Sie wird im Grunde eben dieselbe seyn, welche der selige um die Schriftauslegung wirklich unsterblich verdiente Heumann zuerst vorgetragen hat. Aber ich werde dieselbe mehr ausführen und berichtigen. Und es steht bei meinen Lesern, diesen ganzen Aufsatz als eine bloße Zugabe zu dem vorigen zu betrachten.

Es

* Luk. 17, 24.

Es ist diese Stelle ohnläugbar in der ausführlichen Weissagung des Gerichts über Jerusalem und das jüdische Volk, welche Christus auf Ersuchen seiner Jünger ertheilt hat. Diese Weissagung erstrekt sich bis zu v. 35: und Heumann irrt offenbar, indem er glaubt, daß die vom Heilande damit verknüpfte Weissagung vom allgemeinen Weltgerichte bereits unmittelbar nach dieser Stelle v. 29. ihren Anfang nehme. Theils wird ausdrüklich bestimmt, daß, was in dem folgenden Verse verkündigt wird, alsobald nach den in der bisherigen Rede Christi geweissagten Widerwärtigkeiten erfolgen werde: und es hieße wirklich, seine Leser zum Besten haben, und mit den Worten des Heilandes spielen, wenn das Wort bald die Bedeutung haben solte, nach Verlauf von zwei oder mehrern Jahrtausenden. Ich würde hiebei an die Ausleger von der Offenbarung Johannis gedenken, welche gegen die im Anfange derselben befindliche bestimmte Erklärung, daß dem Johannes in den darin beschriebnen Gesichten, was bald geschehen werde, gezeigt worden sei, in derselben noch erst zu erfüllende Weissagungen suchen, wenn es weniger von meinem gegenwärtigen Endzwecke entfernt wäre, mich darauf einzulassen, als es wirklich ist. Theils aber erklärt der Heiland v. 34, daß alle bis dahin von ihm verkündigte Begebenheiten noch bei Menschenleben erfolgen würden. Theils fängt mit dem sechs und dreißig-

sten Vers ganz deutlich erst der zweite Abschnitt der Rede Christi an, darin er von dem zukünftigen Weltgerichte handelt. Um dieses zu sehen, ist fast nichts weiter, als eine genaue Uebersetzung dieses Verses nöthig. Nachdem der Heiland von den bisher geweissagten Dingen v. 34. versichert hatte, daß solche sämtlich noch bei Menschenleben erfolgen würden, und also hinlänglich die Zeit von seinem Gerichte über Jerusalem bestimt, und also auch seine von der Zeit desselben habende Erkentnis an den Tag gelegt hatte: so erklärt er sich gegen seine Jünger v. 36: von jenem Tage aber und der Stunde weiß Niemand, auch die Engel im Himmel nicht; sondern allein mein Vater. Ich trage Bedenken, ein Wort weiter darüber hinzuzuthun, daß in der auszulegenden Stelle nicht von der Zukunft Christi zum jüngsten Gerichte, sondern von seiner Zukunft zum Gericht über Jerusalem und das jüdische Volk die Rede ist. Aber eben davon ist auch in der Parallelstelle im Lukas die Rede. Der Heiland hatte den Pharisäern auf die Frage, wenn das meßianische Reich seinen Anfang nehmen würde? den Bescheid ertheilt, daß solches bereits wirklich unter ihnen seinen Anfang genommen habe, und keine besonders in die Sinne fallenden weitern Anstalten bei Eröfnung desselben zu erwarten stehn. Nun haben sich viele Ausleger verführen lassen, auch das folgende von dem geistlichen Reiche Christi zu verstehn, und

daher

daher die Zukunft, welche der Heiland mit dem Blitze vergleicht, auf seine geistliche Zukunft durch die Ausbreitung des Evangeliums und die Stiftung seines Gnadenreiches zu deuten. Diesen Misverstand haben sie aus dem Lukas in unsre Stelle beim Matthäus übergetragen: und daher sind alle die falschen Auslegungen erwachsen, welchen zufolge Christus die Ausbreitung des Evangeliums in unsrer Stelle ihrer Schnelligkeit wegen mit dem Blitze verglichen haben sol: Auslegungen, welche einen Theil ihrer Anhänger bis zu der recht ärgerlichen Ungereimtheit verführt haben, unter dem Aase, um welches sich die Adler versammeln würden, Christum zu verstehen. Noch Calov konte diese ärgerliche Auslegung verdauen. Allein bei einiger Betrachtung der Stelle im Lukas ergiebt sich, daß dieselbe gar nicht zur Fortsetzung des durch die Pharisäer veranlaßten Unterrichts von der Eröfnung und Stiftung seines meßianischen Reichs gehöre. Nach der ausdrüklichen Meldung v. 22. ist solche damals in eine andre vom Heilande an seine Jünger gehaltne Rede gekommen. Er verkündigt denselben Tage der Leiden, in welchen sie öfters wünschen würden, Einen Tag des Menschensohns zu sehen, das ist, seines persönlichen Zuspruchs und Umganges zu geniessen, wie sie bei seinem damaligen Wandel im Fleische desselben genoßen. Aber er findet nöthig, ihnen zum voraus bekant zu machen, daß er diesen

Wunsch alsdenn nicht erfüllen werde. Und mit dieser Anzeige sucht er sie gegen Betrüger zu verwahren, welche nicht ermangeln würden, eine sichtbare Wiederkunft seiner Person nach ihrem Wunsche vorzugeben. Es sei wahr, daß er mitten unter jenen ihnen bevorstehenden finstern Tagen kommen werde, Gericht und Rache zu üben. Aber seine Zukunft werde seyn, wie der Glanz des Blitzes. Nun erhellt aus dem Verfolge der Rede ganz ohnläugbar, daß er von dem Gerichte über Jerusalem redet. Wir finden bis an das Ende des siebzehnten Capitels, wo sich diese Rede Christi im Lukas beschließt, eben dieselben Vorstellungen, Warnungen, und gütigen Anweisungen, welche der Heiland im Matthäus den Seinigen in Ansehung des Gerichts über Jerusalem ertheilt. Am Ende dieser Vorstellung erkundigen sich die Jünger, wo die von ihm gemeldeten Begebenheiten zur Wirklichkeit gelangen würden: und erhalten hierauf die Antwort: wo das Aas ist, daselbst versammeln sich die Adler. Also darf uns auch die Parallelstelle im Lukas nicht im geringsten hindern, die Zukunft Christi, der in unsrer auszulegenden Stelle gedacht wird, ihrem Zusammenhange gemäß von seiner Zukunft zur Bestrafung der ungläubigen Juden zu verstehn: nachdem erwiesen ist, daß er auch im Lukas von keiner andern Zukunft redet. Aber wir wollen sorgfältig anmerken, daß die Rede Christi im Matthäus und Lukas, in

welcher diese Stelle in beiden vorkommt, gar nicht einerlei Rede Christi ist. Die Rede im Lukas ist unterwegens auf der lezten Reise Christi nach Jerusalem vorgefallen; die im Matthäus aber von ihm am Dienstage in seiner lezten Lebenswoche nach Beschluß seines Lehramts im Tempel zu seinen Jüngern gehalten worden. Dieses hätte bereits die Ausleger erinnern sollen, daß sie gar nicht den Matthäus aus dem Lukas, und den Lukas aus dem Matthäus, an diesem Orte so schlechthin zu erklären hätten. Einerlei Vergleichung kan zu verschiedner Zeit, und in verschiednem Zusammenhange gesprochen, auch gar wohl einen verschiednen Sinn haben. Wir wollen diese Bemerkung hernach gebrauchen. Nun haben meine Leser bereits einen Beweis, was für Verirrungen in der Auslegung aus Irrtümern über den Context entstehn, und wie erheblich eine richtige Erklärung des Contextes für die richtige Erkentnis des Sinnes ist.

Lasset uns dem Zusammenhange, in welchem die auszulegende Rede Jesu im Matthäus angetroffen wird, näher treten! Es hatte der Heiland die Belagerung Jerusalems verkündigt, und damit den Befehl verknüpft, sich durch eine eilfertige Flucht in die gebirgigten Gegenden in Sicherheit zu begeben. Hierauf hatte er die Größe des Elendes geschildert, welches der jüdische Krieg durch das ganze Land verbreiten, und welches so groß

seyn würde, daß die völlige Vertilgung der Juden erfolgen würde, wenn nicht Gott in seiner Vorsehung eine Verkürzung des Krieges beschlossen hätte. Nun findet er nöthig, ehr er die mit diesem Kriege bevorstehende völlige Aufhebung des Gottesdienstes und gemeinen Wesens der Juden vorträgt, eine Warnung für gewisse Verführer einzuschalten, welche um diese Zeit zum Vorschein kommen, und theils eine geschehne persönliche Wiederkunft Christi behaupten, theils sich selbst für ihn ausgeben, und durch allerlei seltsame Wirkungen die Gläubigen in Irrtum zu führen bemüht seyn würden. So haben wir die Weissagung und Warnung unmittelbar vor der auszulegenden Stelle zu verstehn: wie von Heumannen sehr wohl gezeigt worden ist. Unser Heiland hatte das Gericht über Jerusalem mehrmals als ein von ihm zu verhängendes Gericht nach Gewohnheit der Hebräer, seine Zukunft genannt. Nun konte diese Vorstellung an sich die Misdeutung veranlassen, daß er zur Zeit der Unruhen im jüdischen Lande persönlich wieder kommen, und an dem ungläubigen Haufen Rache üben würde. Allein die Weissagung Christi läßt uns nicht zweifeln, daß es um diese Zeit wirklich Betrüger gegeben habe, welche die Gläubigen in Palästina von einer geschehnen persönlichen Wiederkunft Christi zu überreden gesucht, auch wohl sich selbst für ihn ausgegeben haben. Es fehlt uns überhaupt an einer umständli-

ständlichen Nachricht von dem Zustande und den Begebenheiten der Christen zu dieser Zeit. Und daher darf uns der Mangel historischer Nachrichten von dergleichen damals zum Vorschein gekommenen Betrügern nicht hindern, die Wirklichkeit derselben nach der Weissagung Christi zu glauben. Denn, daß wir die vor der auszulegenden Stelle befindliche Warnung für allerlei falsche Meßiasse und Propheten, welche alsdenn entstehen würden, nicht von denjenigen Betrügern zu verstehn haben, welche dem Volke eine göttliche Befreiung von den Römern versprachen, und sich daher nach jüdischen Begriffen vom Meßias für Meßiasse ausgaben, das ist mit drei Gründen zu erweisen. Zuvörderst hatte der Heiland von diesen Verführern bereits bald im Anfange seiner Weissagung v. 5. geredet: und wir hätten also in solchem Falle hier eine bloße Wiederholung einer bereits da gewesnen Sache zu lesen. Ich bemerke nur beiläufig, daß wir auch die falschen Propheten, deren v. 11. gedacht wird, von diesen Verführern wohl zu unterscheiden, und darunter die Urheber von Ketzereien und Irrlehren in der Kirche zu begreifen haben. Hiernächst ist wohl aus dem Josephus bekant, daß sich bei dem Anfange der Unruhen verschiedne Betrüger aufgeworfen haben, welche eine göttliche Volmacht zur Errettung des Volks vorgaben; und also die Person eines Meßias spielten. Aber nachdem Jerusalem bereits belagert

lagert und eingeschlossen war, liefert uns die Geschichte keinen solchen falschen Meßias. Und in der Warnung vor der auszulegenden Stelle ist der Ordnung des Zusammenhanges gemäß von Betrügern die Rede, welche um die Zeit der Belagerung Jerusalems, und des vollen Gerichtes Gottes über das jüdische Volk, hervor kommen würden. Man wende mir nicht ein, daß die Geschichte, wie wir bereits zugegeben haben, auch eben sowohl in Ansehung damals zum Vorschein gekommner Betrüger, welche sich für den persönlich wieder gekommnen Christum ausgegeben hätten, schweiget. Die Geschichte der Juden um diese Zeit hat uns Josephus beschrieben: und er hat auch nicht ermangelt, uns die unter denselben bei dem Anfange der Unruhen entstandnen falschen Meßiasse anzuzeigen. Aber die Geschichte der Christen um diese Zeit hat uns Niemand beschrieben. Zum dritten und vornehmlich wird es verständlich, wie diejenigen Betrüger, für welche Christus vor unserm Texte warnet, auch den Auserwählten, das ist, an Christum gläubigen Leuten nach v. 24. gefährlich werden konten. Daß irgend ein Christ, der Jesum für den Meßias erkannte, hätte verführt werden können, noch außer Jesu einen andern Meßias zu erwarten, und daher den Theudas oder irgend einen andern Betrüger, der sich dafür ausgab, und das Volk mit göttlichem Zuthun in Freiheit zu setzen versprach, dafür zu erkennen,

das

das war bedingt unmöglich, und um so weniger möglich, als er die deutliche Weissagung des Heilandes von dem Untergange des Volkes nach der Empörung gegen die Römer für sich hatte. Und daher verkündigt auch der Heiland, da er v. 5. von diesen Verführern redet, blos überhaupt, daß sie viele verführen würden; aber er sezt kein Wort von der Gefahr solcher Verführung in Ansehung der Auserwählten hinzu. Allein das thut er bei den Verführern, welche er unmittelbar vor unserm Texte verkündigt. Daß ein Christ auf die Gedanken kam, daß Jesus bei der durch die Römer zu volziehenden göttlichen Heimsuchung des Volks in Person wieder kommen werde und wieder gekommen sei damit desto augenscheinlicher würde, daß er diese Heimsuchung zur Bestrafung des Unglaubens verhänge, war sehr möglich: und das konte ein jeder Christ glauben, wenn ihm nicht das Gegentheil deutlich vorher verkündigt war. Und wenn nun, wie Heumann redet, böse Buben sich mit allerlei Blendwerken für Christum ausgaben, oder sich das Gerücht verbreitete, daß er in der Wüste, oder daß er in der Kammer sei, das ist, sich irgendwo insgeheim aufhalte: so war es möglich, daß auch ein Auserwählter verführt ward, ihn aufzusuchen. Ich thue nichts weiter hinzu, als daß ich nicht verstehe, wie Heumann, der hier die Sache so wohl getroffen hat, doch im Lukas bei dieser Stelle auf falsche Meßiasse fällt,

und nicht gewahr wird, daß daselbst von eben den Betrügern, welche sich für Christum ausgeben würden, die Rede ist, von welchen hier die Rede ist.

Nun haben wir alles, was wir brauchen, um diejenigen Worte des Heilands recht sehr wohl zu verstehn, deren Sinn wir mit einander suchen. Christus hat seine Gläubigen gewarnt, keine sichtbare Wiederkunft seiner Person zum Gericht über Jerusalem und das jüdische Volk zu erwarten oder zu glauben. Nun trägt er ihnen in dem ersten Theile der auszulegenden Stelle v. 27 den eigentlichen Grund vor, warum sie dergleichen nicht zu erwarten oder zu glauben hätten. Das Verbindungswort denn bestimmt ausdrüklich, daß sich der Inhalt dieses Verses als der Beweis seiner vorigen Warnung verhält: und solchen nimmt er aus der Beschaffenheit seines über die Juden beschloßnen Gerichts her. In dem zweiten Verse aber beweiset er dieselbe weiter aus der Unnöthigkeit einer unmittelbaren Bestrafung dieses ungläubigen Volks bei vorhandnen Werkzeugen und Mittelspersonen des Verderbens desselben. Lasset uns jeden Theil der Stelle besonders betrachten!

Der Heiland erweiset seine geschehne Warnung zuvörderst v. 27 also: denn gleichwie der Blitz ausgeht vom Morgen oder von Osten, und scheint bis zum

Abend

Abend oder bis nach Westen: also wird auch die Zukunft des Menschensohns seyn. Wir können auch die Stelle also übersetzen: denn gleichwie der Blitz, der in Osten entsteht, nach Westen fährt und glänzet, also wird die Zukunft des Menschensohns seyn. Wir mögen diese Stelle übersetzen wie wir wollen: so hat sie den Sinn, daß keine persönliche Wiederkunft des Menschensohns zum Gericht über das jüdische Volk zu erwarten sei: nachdem sein über dasselbe vorhabendes Gericht einem Blitze ähnlich seyn werde, der sich im Dunstkreise im Morgen entzündet und gegen Abend verbreitet. Wir haben nur die Aehnlichkeit aufzusuchen, welche Christus also seiner Zukunft mit dem Blitze beigelegt, und damit die Beschaffenheit, welche er von seinem vorhabenden Gerichte verkündigt hat. Die Geschwindigkeit und Ausbreitung sind die bekantesten Eigenschaften des Blitzes. Und daher dürfen wir uns nicht wundern, daß die meisten Ausleger an diesem Orte entweder eine Versicherung des schnellen und unerwarteten Einbruchs des Gerichts Christi über das jüdische Volk, oder der Verbreitung desselben durch ganz Judäa und über das ganze Volk anzutreffen geglaubt haben. Von denjenigen, welche hier eine Beschreibung von der Ausbreitung des Evangeliums suchen, verlohnt es sich nicht der Mühe, zu reden. Selbst Heumann in seinen Anmerkungen zu dieser Stelle beim Lukas scheint in dieser

Vergleichung nichts anders, als eine Versicherung des schnellen Einbruchs der Gerichte Christi über die ungläubigen Juden gefunden zu haben. Allein das kan durchaus nicht der Zweck der Vergleichung seyn. Zuvörderst ist es gegen die Geschichte, daß die Strafgerichte, welche die ungläubigen Juden betroffen haben, dieselben schnell und unvermuthet betroffen haben. Es giengen mehrjährige Unruhen vorher, ehr es zum jüdischen Kriege kam: und dieser Krieg selbst ward nicht anders als langsam geführt und geendigt. Es ist wahr, die letzte Belagerung und Einschliessung von Jerusalem ward vom Titus sehr beschleunigt. Aber nie begreift der Heiland in dieser Weissagung unter seiner Zukunft die Belagerung Jerusalems, sondern überall die ganze bevorstehende Heimsuchung des Volks. An sich möglicher wäre es, daß Christus durch die Vergleichung seiner Zukunft mit dem Blitze die Verbreitung des Strafgerichts über das ganze Land und Volk verkündigen wollen. Denn es hat sich wirklich über dasselbe überall verbreitet. Allein zum andern schikt sich diese Auslegung so wenig, als die andre, in den Zusammenhang. Christus hat seinen Jüngern angedeutet, daß sie keine sichtbare Wiederkunft seiner Person zum Gerichte über die Juden zu erwarten hätten Nun wil er ihnen diese Sache weiter erläutern und erweisen. Allein wer könte in dem schnellen Einbruche des Gerichts, wenn solcher auch erweis-

weislich wäre, oder in der Verbreitung desselben, das geringste dafür erweisende antreffen? Heumann nähert sich dem wahren Zwecke der Vergleichung in seiner Anmerkung bei dem Matthäus; aber es fehlt noch viel, daß er denselben volkommen getroffen haben solte. Er schreibt: „Der Herr lehre hier, daß er nicht sichtbar„lich erscheinen, sondern wie ein schnell verschwinden„der Blitz unsichtbarlich das Strafgericht über Jerusa„lem ausführen werde.„ Freilich wolte der Heiland dieses wohl hier überhaupt lehren, und künftigen Verführern seiner Gläubigen bei dem Vorgeben einer geschehnen sichtbarlichen Zukunft entgegen stellen. Aber wäre denn die Vergleichung seiner Zukunft mit dem Blitze wohl geschikt gewesen, die unsichtbare Beschaffenheit derselben vorzustellen? Ist denn der Blitz etwas unsichtbares? Anderswo erklärt er sich so, daß Christus verkündigt habe, das Gericht mit himmlischer und unsichtbarer Macht auszuführen. Das ist nun zwar ein Schritt näher zum rechten Sinne; aber doch mehr der Zweck Christi in den Stellen, darin er seine Zukunft als eine Zukunft in und mit den Wolken des Himmels beschreibt. Laßt uns ohne weitern Aufenthalt den wahren, dem Context und der Sache gemäßen Zweck der Vergleichung bestimmen. Es ist wohl anzumerken, daß der Heiland das von ihm beschloßne Strafgericht über die Juden nicht mit einem Gewitter, oder einem aus

der

der Luft herniederfahrenden, sondern mit einem blos in der Luft bleibenden und daselbst leuchtenden Blitze vergleicht. Bei einem solchen Blitze bleibt die ganze Wirkung in dem Luftkreis über der Erde: und es wird solcher nur auf der Erde durch die darauf erfolgende Erleuchtung wahrgenommen. Nun haben wir die Vergleichungsstücke. Wie bei einem Blitze, der vom Morgen gegen Abend glänzt, die wirkende Ursach dieses Glanzes, die Entzündung der schweflichten Dünste, in der Luft, und also, nach der Sprache der Hebräer, im Himmel bleibt, und doch die Wirkungen und Folgen davon auf der Erde wahrgenommen werden und sich dahin verbreiten; also wil Christus lehren, daß Er, als die wirkende Ursach des Gerichts über die Juden, nicht zu dem Ende auf den Erdboden herniederkommen, sondern dabei im Himmel bleiben; daß aber nichts desto weniger die Wirkungen und Folgen von seiner strafenden Person sich auf der Erde äußern, und von einem jeden würden wahrgenommen werden. Diese Erklärung ist so leicht und dem Endzweck Christi angemeßen, daß wir uns billig wundern müssen, dieselbe bisher gar nicht oder doch nicht genau getroffen zu sehn. Die Jünger konten Mühe haben, zu begreifen, wie Christus die ungläubigen Juden bestrafen werde, ohne in eigner Person zu dem Ende hernieder zu kommen. Mit dieser Vergleichung leistet er nun zweierlei zugleich. Zuvörderst

erwei-

erweiset er die gegebne Warnung für Verführer, welche seine geschehne persönliche Wiederkunft vorgeben würden, daher, weil er beschlossen habe, dieses Strafgericht auf eine dem über der Erde bleibenden Blitze ähnliche Weise auszuführen. Hiernächst aber macht er ihnen zugleich die Möglichkeit der Sache begreiflich. Wie die wirkende Ursach der Erleuchtung und des Schreckens, welche der Blitz auf der Erde verursacht, über der Erde bleibt, und ihre Wirkung auf der Erde ausführt, ohne auf dieselbe hernieder zukommen; also werde ihm ein gleiches möglich seyn.

Diese Erklärung über die Art und Weise, wie er in seiner erhöheten Menschheit und als des Menschensohn das Gericht über Jerusalem ausführen werde, ist eine ungemein lehrreiche Erklärung über die Art und Weise, wie er überhaupt in seiner erhöheten Menschheit in und unter den Menschen auf der Erde wirkt. Allein ich wil einige Anmerkungen darüber zulezt beifügen, und gegenwärtig in der Auslegung der Stelle fortfahren. Der folgende acht und zwanzigste Vers enthält den weitern Beweis, und die weitre Erklärung Christi über sein Vorhaben, das Gericht über die Juden auf eine unsichtbare Weise und ohne eine persönliche Wiederkunft zu vollstrecken. Denn, spricht er, wo ein Aas ist, daselbst versammeln sich die Adler. Luther hat hier einen wichs-

tigen

tigen Fehler in seiner Uebersetzung begangen, da er anstatt denn aber gelesen hat. Der Grundtext weiset uns deutlich an, hier einen weitern Beweis der vorhergehenden Rede Christi zu erkennen. Alle Ausleger erkennen hier mit Recht eine zum Sprichwort gewordne Erfahrung: und keinem derselben sind die Stellen Hiob 39, 30. und Habac. 1, 8. entgangen, wo eben dasselbe zu lesen ist. Heumann hat auch die Stellen 5 Mos. 28, 49. Hos. 8, 1. Jer. 48, 40. wohl angemerkt, in welchen ein feindliches Kriegesheer mit herzufliegenden Adlern verglichen wird. Wir können noch die Stelle Sprüchw. 30, 17. hinzusetzen. Diejenigen, welche vom Adler behaupten, daß er kein Aas fresse, finden ihre Abfertigung in allen Commentarien bei dieser Stelle. Aristoteles und Plinius bemerken dis wenigstens von einer Gattung von Adlern. Genug, es war eine Erfahrung, die man im Morgenlande hatte: und so oft eine Erfahrung durch den häufigen Gebrauch zur Bezeichnung einer allgemeinen Wahrheit gewidmet wird, entsteht ein Sprichwort, und eine sprichwörtliche Redensart. Lasset uns den Sinn des Heilandes aufsuchen! Wo ein faulender und zum Verderben reifer übrigens unfruchtbar gewordner Thierkörper liegt, daselbst versammeln sich andre Thiere, um denselben zu verzehren. Das ist die hier vorgetragne Erfahrung. Ich lasse es unentschieden, ob der Heiland mit einer Anspielung auf die römi-

schen

schen Feldzeichen anstatt andrer aasfreßender Thiere die Adler genannt habe. Es enthält diese Meinung nichts unmögliches. Aber sie verändert auch nichts im Sinne: und es kan sehr wohl seyn, daß der Heiland die Adler nennt, weil das Sprichwort sie zu nennen pflegte. Alle Ausleger, welche erkennen, daß der Heiland hier von seiner Zukunft zum Gericht über die Juden redet, erkennen auch, daß unter dem Aase das zum Verderben reife jüdische Volk, unter den sich um dasselbe versammelnden Adlern aber das römische Kriegsheer vorgestelt wird. Und dagegen dürfte schwerlich von Jemande das geringste eingewandt werden können. Allein hiebei ist doch noch verschiednes zu untersuchen und zu berichtigen. Es ist der Sinn nicht gänzlich einerlei, wenn die Worte unbestimmt, und wenn sie bestimmt zu nehmen sind: wenn Christus gesagt hat, wo ein Aas ist daselbst werden sich die Adler versammeln: und wenn er gesagt hat, wo das Aas ist, daselbst werden sich die Adler versammeln. Im erstern Falle trägt er eine allgemeine Erfahrung vor: und der Ausspruch behält ganz die Form des Sprichworts. Im andern aber wendet Christus die Erfahrung bereits auf das jüdische Volk an: und er beschreibt blos sprichwörtlich das demselben von den Römern bevorstehende Verderben. Nun ist aus der grammatikalischen Beschaffenheit der Worte im Grundtexte nichts zu entscheiden. Der Context und

sich daraus ergebende Endzweck Christi muß entscheiden, wie wir diesen Ausspruch zu übersetzen haben. Ich bin der Meinung, daß uns solcher nöthigt, denselben unbestimmt und ganz in der Gestalt des Sprichworts zu nehmen. Christus wil hier offenbar weiter beweisen, warum er nicht gesonnen sei, noch nöthig finde, persönlich an den ungläubigen Juden Rache zu üben. Nun hinge damit wohl einiger maßen zusammen, wenn er gesagt hätte: denn es wird sich das römische Kriegsheer über dieses zu nichts weiter brauchbare stinkende oder Gott misfällige und das völlige Verderben verdienende Volk versammeln: und also wird dasselbe ohne mein unmittelbares Zuthun gestraft werden. Allein theils ist in der Rede Jesu weniger Härte, wenn er das Schikfal eines Aases überhaupt beschrieben, als wenn er geradezu das jüdische Volk ein Aas genannt hat; theils trägt Jesus ein Sprichwort vor, welches gewidmet war, eine allgemeine Wahrheit zu bezeichnen, und er würde dasselbe einiger maßen geändert haben, wenn es sein Endzweck gewesen wäre, dasselbe blos auf einen bestimmten Gegenstand anzuwenden; theils wird der Zusammenhang offenbar voller und fruchtbarer, wenn wir den Ausspruch in seiner gewöhnlichen Widmung zum Vortrage einer allgemeinen Erfahrung behalten. Der Heiland hatte seinen Jüngern verkündigt, daß er nicht in Person zu dem Gericht über die Juden wieder kommen

würde. Er hatte hierauf dieses damit erwiesen und erläutert, daß er willens und vermögend sei, auf eine dem Blitze ähnliche Weise zu wirken. Nun wil er noch weiter sein darzu habendes Vermögen, und den Grund seines in dieser Sache gefaßten Vorhabens, den Jüngern vorstellen. Denn, spricht er, wie, wo ein faulendes Thier ist, es nicht an andern dasselbe verzehrenden Thieren fehlt; also auch, wo es zum Verderben reife Menschen giebt, fehlt es nicht an andern Menschen, welche das Verderben derselben vollziehen Nun faßt dieser Ausspruch allezeit eine Weissagung von dem durch die Römer an den Juden vollzognen Gerichte in sich. Denn diese waren die Menschen, durch welche Gott die Juden strafte, die Adler, welche diesen faulenden Körper aufzehrten. Aber ich frage einen jeden, ob der Sinn des Ausspruchs nicht fruchtbarer ist, wenn derselbe auf die angezeigte Weise, als wenn er nach der gemeinen Auslegung gleich mit Zueignung auf die Juden genommen wird? Ist der ganze Sinn, daß Christus gesonnen sei, sich eines feindlichen Heeres zur Ausübung des vorhabenden Gerichts zu bedienen: so enthält dieser Ausspruch gar keinen weitern Beweis von dem vorhergehenden, und gar keine weitre Erläuterung seines habenden Vermögens, auf eine unsichtbare Weise, und ohne eine persönliche Wiederkunft, an dem ungläubigen Haufen Rache zu üben. Er enthält höchstens die Erklärung,

daß die im vorhergehenden bereits geweissagten den Juden bevorstehenden feindlichen Verwüstungen sein über dasselbe beschloßnes Gericht seyn würden. Aber haben wir diesen Ausspruch in seinem allgemeinen Verstande zu behalten: so enthält er einen förmlichen recht schönen weitern Beweis des vorhergehenden. Der Heiland erklärt seinen Jüngern die Unnöthigkeit einer persönlichen Wiederkunft zu dem geweissagten Gerichte daher, weil er gar nicht nöthig finde, dasselbe unmittelbar zu verhängen. Wie ein verderbtes Volk immer andre Völker reizt, sein Verderben zu vollenden; also werde es auch in dem vorhandnen Falle ergehn. Und wie daher kein unmittelbares Zuthun vonnöthen seyn werde, die ungläubigen Juden heimzusuchen; also sei er auch gesonnen, dieses nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch eine richterliche Zulassung ihrer den Römern zu ihrem Verderben zu gebenden Reizungen, und der darauf von denselben gegen sie zu erwartenden Gewaltthätigkeiten, zu thun. Ich setze nur noch hinzu, daß es der weisen Dunkelheit, mit welcher Christus überhaupt die ganze Weissagung mehr in allgemeine als bestimmte Vorstellungen gefaßt hat, gemässer ist, dergleichen auch hier anzunehmen. Das einzige, das mir mit einigem Schein entgegen gestelt werden kan, ist die Abfassung dieses Ausspruchs bei dem Lukas. Die Jünger fragen den Heiland: wo das verkündigte geschehn werde? und er ant-

wor-

wortet: wo das Aas ist, daselbst werden sich die Adler versammeln. Hier scheint es, daß die Frage eine bestimmte Uebersetzung der Antwort erfordert. Es scheint, daß Christus dem Verlangen der Jünger den Ort zu wissen, wo die verkündigten Dinge erfolgen würden, kein Genüge gethan haben würde, wenn er in allgemeinen Ausdrücken geantwortet hätte: wo ein Aas ist, daselbst werden sich die Adler versammeln. Allein ich finde nicht nöthig, alles beizubringen, was dagegen beigebracht werden kan. Zuvörderst ist der Ausspruch im Lukas gar nicht eben dieser Ausspruch im Matthäus. Denn er ist aus einer ganz andern von Christo früher gehaltnen Rede. Und es folgt nicht, daß Christus denselben beidemal ganz völlig auf einerlei Weise genommen haben müße. Hiernächst aber bemerkt Heumann bei der Stelle im Lukas sehr wohl, daß uns das vorhergehende gar nichts an die Hand giebt, wie die Jünger begierig geworden seyn sollen, den Ort der verkündigten Begebenheiten, aber wohl die Art des Erfolges derselben zu erfahren. Also müssen wir ihre Frage dahin erklären, wo und wie das verkündigte erfolgen werde? Und alsdenn kan die Antwort Christi offenbar auch daselbst keinen andern Sinn haben, als welchen ich am gegenwärtigen Orte für den rechten halte. Der Heiland erklärt ihnen, daß es mittelbar durch Zulassung der von den Juden zu Gewaltthätigkeiten zu reizenden Römer geschehn werde.

Ich habe mir mit der geschehnen Auslegung zunächst nichts weiter vorgesezt, als ein Beispiel von der Unzulänglichkeit der Sprachkunde, und von der Wichtigkeit des Contextes bei Auslegung der heiligen Schrift zu liefern. Aber für Leser welche gegen dergleichen hermenevtische Absicht gleichgültig sind, sei es mir erlaubt, etwas über die Fruchtbarkeit des Inhalts der ausgelegten Stelle hinzuzufügen! Ich begnüge mich, ihnen aus mehrern dogmatischen Wahrheiten, welche in der Stelle gegründet sind, fünfe blos anzuzeigen. Ich traue ihnen zu, daß sie zur weitern Ausführung und Anwendung derselben meiner Beihülfe nicht bedürfen.

Die erste: Es ist entschieden, daß Christus in seiner erhöheten Menschheit das Vermögen besizt, auf dem Erdboden zu wirken. Die Widerwärtigkeiten, welche das jüdische Volk ohngefähr vierzig Jahr nach seiner Himmelfahrt betrafen, gingen auf Erden vor. Er erklärt solche für ein Gericht, zu welchem er über dieselbe kommen werde. Folglich stelt er sich in seiner Erhöhung als zu demselben auf Erden mitwirkend vor. Aber es ist deutlich bestimmt, daß er dasselbe nicht mit seiner göttlichen Natur allein, sondern nach seiner ganzen Person und in seiner erhöheten Menschheit zu wirken Vorhabens war. Denn er erklärt, daß seine Zukunft dem Blitze ähnlich seyn, und das ist, daß er bei derselben

im

im Himmel bleiben werde. Das schikt sich wohl auf des Menschen Sohn oder seine menschliche Natur; aber nicht auf die göttliche.

Die zweite ist diese: wie wir aus der Weissagung des Erlösers von seiner vorhabenden Zukunft zum Gericht über die Juden das Vermögen seiner erhöheten Menschheit auf dem Erdboden zu wirken, kurz, die derselben mitgetheilte Allgegenwart ersehn; also unterrichtet uns dieselbe auch über die Art der Gegenwart und Wirkung seiner erhöheten Menschheit auf dem Erdboden. Die ausgelegte Stelle ist der einzige Ort in den Schriften des Neuen Bundes, da wir solche erläutert finden. Und was finden wir darüber? Der Gottmensch bleibt seiner Substanz und persönlichen Gegenwart nach im Himmel; aber von dortaus wirkt er auf der Erde. Es ist wahr, daß von der Art der Gegenwart und Wirkung desselben bei dem Gerichte über die Juden nicht zuverläßig auf die Art der Gegenwart und Wirkung desselben in allen Fällen, z. E. auch bei seinem Abendmahle geschlossen werden kan. Aber dafür, daß er der Substanz nach im Himmel bleibt, und der Wirkung nach auf der Erde ist, dafür lesen wir hier ein deutliches Beispiel. Für eine substantielle Gegenwart desselben auf Erden lesen wir nirgends etwas.

Die dritte Wahrheit: es ist entschieden, daß die Uebel, welche einem Menschen von andern Menschen zugefügt werden, ihm nach einem göttlichen Rathschluße zugefügt werden. Es giebt einige Philosophen, welche leugnen, daß das Böse in der Welt von Gott zugelassen werde. Was müssen dieselben bei der ausgelegten Weissagung Christi gedenken, in welcher so wohl die Verzweiflung, in welche die Juden durch die Tyrannei der Landpfleger versezt, als die Gewaltthätigkeiten, welche hierauf von Seiten der Römer gegen dieselben ausgeübt wurden, für eine Zukunft Christi über dieses Volk, mithin für ein göttliches Verhängnis erklärt werden? Man kan mir einwenden, daß die Juden Rebellen, und mithin die Gewaltthätigkeiten, mit welchen sie belegt wurden, gerecht waren. Allein zuvörderst dürfte noch erst das ganze Recht der Römer über die Juden untersucht werden müssen. Die regierende hasmonäische Familie geräth in innere Streitigkeiten: ein Theil derselben ruft die Römer zu Hülfe: und diese unterwerfen sich das Volk. Schwerlich ist im Natur- und Völkerrecht eine Regel, nach welcher diese Unterwerfung gerecht war. Hiernächst aber, indem Christus, das traurige Schikfal, welches sich die Juden durch ihre Empörung zuzogen, indem er den jüdischen Krieg als eine Zukunft von ihm, als ein Verhängnis das er verhängen werde, vorstelt: so schließt er die Verzweiflung, welche die Juden

die

die Waffen zu ergreifen vermochte, nicht davon aus. Und diese war doch ohnstreitig etwas Böses, das er also vorher sah, und nicht zu hindern, sondern richterlich zuzulassen beschlos.

Die vierte Wahrheit: es ist' entschieden, daß es wilkührliche Strafen Gottes giebt, und bereits in diesem Leben. Ich sage nicht, daß Gott alle Sünden ohne Ausnahm bereits in diesem Leben nicht nur natürlich, sondern auch wilkührlich bestraft. Ich behaupte blos, daß die ausgelegte Weissagung Christi überhaupt die Wirklichkeit wilkührlicher Strafen und Gerichte Gottes, und selbst bereits in diesem Leben, bestätigt. Christus erklärt die Uebel, welche den Juden durch das römische Kriegesheer zugefügt wurden, für Strafen, durch welche er zum Gericht über dieselben kommen würde. Aber diese Uebel waren augenscheinlich natürliche Folgen ihres Unglaubens.

Die fünfte Wahrheit ist diese: Die erklärte Weissagung Christi verpflichtet uns wohl, Gerichte Gottes oder wilkührliche Strafen Gottes selbst in diesem Leben zu erwarten; aber sie verpflichtet uns zugleich, keine unmittelbare Strafgerichte Gottes in diesem Leben zu erwarten. Ich rede von demjenigen, was in der ordentlichen Regierung Gottes in diesem Leben zu

erwarten ist: und leugne gar nicht, daß Gott in den Zeiten, da er außerordentlich regierte, wunderthätig und unmittelbar von Zeit zu Zeit gestraft hat. Wenn jemals ein unmittelbares Verhängnis der göttlichen Gerichte dem Endzwecke gemäß zu seyn schien; so schien es bei der Heimsuchung des ungläubigen und boshaften Volks, welches Christum gekreuzigt hatte, demselben gemäß zu seyn. Damit recht augenscheinlich würde, daß dieses Unglück ein durch die Versündigungen an Christo verschuldetes Unglück sei, schien es nützlich, daß Christus in Person herabstiege und an diesen Mördern Rache übte. Aber er übte dieselbe nicht anders als mittelbar durch richterliche Zulassung ihrer Empörung gegen die Römer, und des darauf erfolgten jüdischen Krieges aus. Wenn wird jemals der Fall wieder kommen, daß etwas unmittelbares von Gott oder Christo auch nur mit einigem ähnlichen Grunde erwartet werden könte?

VII. Ist

VII.

Ist zur moralischen Güte Religion nothwendig? und warum ist sie dazu nothwendig?

Diese Untersuchung ist eine der erheblichsten und fruchtbarsten, welche der menschliche Verstand anstellen kan. Sie hat zwo Absichten. Zuerst wird dabei offenbar, daß Gott die Religion in dem Menschen, und in dem vernünftigen Geschöpfen überhaupt, schlechterdings nicht um seinet willen, sondern um des Menschen und des Geschöpfs willen wil: und es wird augenscheinlich, daß in Gott keine Menschenliebe und keine Liebe zu den vernünftigen Geschöpfen seyn müste, wenn er nicht aufs ernstlichste die Religion in dem Menschen und in allen vernünftigen Geschöpfen wollen solte. Hiernächst aber gehn wir damit gerade zu dem jezt zur Mode gewordnen fanatischen Deismus entgegen, der von eigentümlichen Schönheiten der Tugend schwazt, um allen Beistand der Religion bei derselben für überflüßig zu erklären. Aber dis sind nur die Hauptnutzen der Untersuchung. Zugleich ergiebt sich, was nicht oft genug bemerkt und gesagt werden kan, daß der Wille Gottes

über

über die Religion sich ganz auf die damit zusammenhängende Tugend und Rechtschaffenheit bezieht. Es erhellet, daß es Schwärmerei und Misverstand ist, wenn man alle andere Bewegungsgründe von derselben ausschliessen wil: und der grobe Deist wird beschämt, der die Religion wenigstens zur Tugend für unnöthig hält, wenn er sie nicht gar derselben nachtheilig glaubt. Wem es unwahrscheinlich vorkömmt, daß Leute bis dahin verfallen solten, den verweise ich auf des Boulanger origine du despotisme oriental und christianisme dévoilé. Der Mann behauptet, daß es um die Tugend besser stehen würde, wenn keine andre Gesetze als die obrigkeitlichen und keine andre Prediger als die Regenten wären. Und der Verfasser der Abhandlung vom Predigen (de la predication) ist wenigstens der Meinung, daß alle übrige Prediger und Predigten ohne Wirkung sind.

Ich habe keine ganz neue Aufschlüsse über meinen Gegenstand mitzutheilen. Ich schmeichle mir gleichwohl manchen Lesern gefällig und nüzlich zu werden, wenn ich auch nur, was darüber sonst bereits hinlänglich bemerkt und gesagt worden ist, alhier zusammenbringe. Und vielleicht kömmt doch etwas hinzu, das noch nicht bemerkt und gesagt worden ist. So sehr ich mich vor der Erklärungssucht hüte: so wenig kan ich hier einem Anfall derselben widerstehn. Es scheint mir

ein

ein vorläufiger deutlicher Begrif von der moralischen Güte, und von dem Zusammenhange der Religion mit derselben, zu meinem Vorhaben nöthig zu seyn. Weil ich doch für Menschen schreibe, und wir alle derglei-chen Untersuchungen nur in Beziehung auf uns Men-schen gebrauchen: so mögen sich meine Erklärungen auch gleich auf uns Menschen allein beziehen. Wir sind moralisch gut, wenn das Moralische bei uns zu unsrer Volkommenheit, oder welches eben das ist, zu unsrer Glükseligkeit gerichtet ist. Folglich wenn unsre freie Handlungen, und deren Fertigkeiten, zu unsrer Vol-kommenheit oder Glükseligkeit gerichtet sind. Ich halte es für eine sehr richtige und praktische Erklärung, daß moralisch gut eine jede freie Bestimmung ist, mit wel-cher ein physisches Gute verknüpft ist. Also ist denn aber moralische Güte, und Tugend oder Rechtschaffen-heit noch nicht sogleich einerlei. Freilich ist eine jede gute freie Handlung auch einem Naturgesetze gemäß: und die Fertigkeit zur Glükseligkeit zu handeln ist da-her an sich eine Fertigkeit, dem Naturgesetze gemäß zu handeln. Aber sie erhält erst das Gepräge der Tugend, wenn sie sich auch wirklich als eine Folge des Natur-gesetzes und der Erkentnis desselben verhält. Und das ist an sich nicht nothwendig. Gute Handlungen kön-nen aus Einsicht des damit verknüpften Nutzens gesche-hen. Und sie können aus Naturtrieb, Gewohnheit,

Erziehung und Nachahmung andrer geschehen. Von dem moralischen Gefühl, von dem Wohlwollen, und von der Liebe zur Ordnung, aus welcher sie herrühren können, werde ich hernach reden. In allen diesen Fällen geschehen sie noch ohne Religion, und die Fertigkeit derselben ist keine Tugend: nach der durch den Sprachgebrauch bestimmten Einschränkung dieses Worts auf eine Fertigkeit gesezmäßig zu handeln, oder seine Pflichten zu leisten. Beliebt es Jemande, darzu nichts weiter als dem Gesetze übereinstimmige Handlungen und Fertigkeiten zu erfordern: so können wir ihm den Namen leicht aufopfern. Aber Religion ist es noch nicht. Dieses wird es alsdenn erst, wenn das Bestreben Gott gefällig zu werden, entweder der einzige oder doch vornehmste Bewegungsgrund dieser guten Handlungen wird: es sei nun, daß dieses Bestreben eine Folge der Liebe gegen Gott, oder der Ehrfurcht vor Gott, oder von beiden zugleich sei. Da das Bestreben, Gott gefällig zu werden, Erkentnis Gottes, und zwar lebendige Erkentnis desselben vorausseżt: so kan die Sache auch dahin erklärt werden, daß die moralische Güte Religion ist, wenn sie eine Folge der Erkentnis Gottes ist. Und nun zu der Untersuchung, warum sie solches seyn muß, wenn sie ihre gehörige Volkommenheit haben sol, und warum alle Tugend bloße Scheintugend ist, so lange sie nicht Gottesfurcht und Frömmigkeit ist!

Unter

Unter den Gründen, aus welchen man solches zu erklären und zu erweisen sucht, sind verschiedne mangelhafte, welche zum Theil bereits vorausseţen, was sie erweisen sollen. Einige legen nur die große Nüţlichkeit der Religion zur moralischen Güte dar. Einige aber betreffen die Unentbehrlichkeit der Religion zu derselben. Hiebei dürfte noch am meisten zu entdecken übrig seyn. Ich wil doch auch aus den ersten beiden Klaßen von Gründen die erheblichsten vorangehn lassen.

Zu dem mangelhaften Gründen, welche die Sache mehr bereits vorausseţen, als erst erweisen, gehört zuvörderst, daß ohne Religion alle gute Handlungen und Fertigkeiten unlautre Handlungen und Fertigkeiten sind. Dieses kan keinen andern Sinn haben, als daß zur Volkommenheit derselben gehöre, daß sie aus Antriebe der Religion herrühren, und daß es ihnen daher an der gehörigen Wahrheit fehle, wenn dieses bei ihnen fehle. Aber dafür verlangen wir erst Grund und Beweis. Eben so wenig thut zum andern auch dieses der Sache ein Genüge, daß die besten Handlungen und Fertigkeiten einem Menschen so lange nicht zur Tugend zugerechnet werden können, als sie von ihm nicht aus Antrieb oder Bewegungsgrunde der göttlichen Geseţe geschehen und angenommen werden. Dabei wird abermals bereits vorausgeseţt, daß solches zum Wesen der

Tugend

Tugend gehört. Zum dritten ist auch das kein Beweis, daß widrigenfals alle gute Handlungen und Fertigkeiten bloße Folgen des Eigennutzes sind. Theils ist eben davon die Frage, ob sie damit verwerflich werden. Theils ist solches nicht nothwendig, sondern ein wohlgeartetes Gemüth kan gar wohl vieles Gute aus Trieben des Wohlwollens oder aus einer starken Abneigung vom Gegentheil thun. Theils bleibt es noch immer ein psychologisches Problem, ob wir nach der Natur des Willens jemals etwas thun, uns jemals zu einer Handlung bestimmen können, ohne in derselben etwas Gutes für uns anzuschauen, und ob daher solches nicht selbst alsdenn statt findet, wenn wir uns aus Antriebe der Religion zu einer Handlung bestimmen. Zum vierten scheint mir auch damit die Sache nicht entschieden zu werden, daß es ohne Beihülfe der Religion an einem volständigen Erkentnisgrunde für die guten Handlungen oder an Regeln für dieselben in allen Fällen fehlen würde. In Ansehung der göttlichen Naturgesetze giebt es keinen andern Erkentnisgrund, als daß mit gewissen Handlungen vermöge ihrer und des Menschen Natur gute, und mit andern vermöge ihrer und des Menschen Natur böse Folgen verknüpft sind, oder, welches eben das ist, daß vermöge der Erfahrung gewiße Handlungen nützlich und andre schädlich sind. Gesezt nun, daß ein Mensch keine weitre Regel hat, als thue alles was

dir

dir nützlich, und vermeide alles was dir schädlich ist: so ist diese Regel so volständig, als wenn er die hätte, beobachte das göttliche Naturgesez. Denn gerade so weit seine Erkentnis in Ansehung des erstern reicht, so weit reicht sie auch nur in Ansehung des andern. Und also sehe ich nicht, wie die natürliche Religion zu mehr guten Handlungen unterweisen würde, als zu welchen der Mensch auch durch die Erfahrung von der Güte derselben unterwiesen wird. Die geoffenbarte Religion hat hier augenscheinliche Vorzüge: und wer seine Regeln aus derselben hernimmt, erkennt zuverläßig mehr gute Handlungen, und irret darüber weniger, als wer solche blos auf Erfahrungen gründet. Niemand kan in Abrede seyn, daß solche die Sache in unzähligen Fällen nicht entscheiden, und wenigstens in unzähligen Fällen eine nicht gemeine Scharfsinnigkeit und Weitläuftigkeit der Erfahrungserkentnis nöthig ist, um sie auf diese Weise zu entscheiden. Allein es ist doch auch von den geoffenbarten Gesetzen nicht zu leugnen, daß es bei der Anwendung derselben in einzelnen Fällen so wohl Ungewisheiten giebt als in Ansehung der natürlichen. Sie kommen mit diesen darin überein, daß sie in allgemeinen Vorschriften bestehen, die noch nicht durchgängig bestimmt sind. Und wenn daher der Unterricht von der natürlichen Religion eben so volständig und genau ist, als von der geoffenbarten: so dürften die dabei übrig-

bleibenden Ungewisheiten vielleicht nicht zahlreicher seyn als bei dieser. Aber alsdenn sind auch die bei der Regel, thue was dir nüzlich ist übrig bleibenden Ungewisheiten nicht zahlreicher: weil doch, wie gesagt, die Regel, beobachte das Naturgeses, nur eben so weit reicht, als die Erfahrung von der Nüzlichkeit und Schädlichkeit unsrer Handlungen reicht. Zum fünfren wil es mir gar nicht gefallen, wenn man die Religion daher für nothwendig erklärt, weil sonst kein Mittel stark genug seyn würde, den lasterhaften Menschen vom Bösen abzuhalten und zum gegenseitigen Guten zu nöthigen. Das scheint mir eine gar zu niedrige Vorstellung von den Gründen und Nüzlichkeiten der Religion zu seyn, daß sie nur als ein Zaum für das Laster nöthig seyn sol. Also würden auch gute mit keinen verderbten Neigungen behaftete Geister der Religion nicht bedürfen. Und sind Jemandes Neigungen so verderbt, daß ihn sein mit Erfüllung derselben verknüpfter Schade nicht zum Widerstande dagegen beweget: so ist, wie die Erfahrung bestätigt, auch die Religion bei ihm verlohren. Denn ihr Eindruk würde doch nur von dem Unglücke abhängen, das er nach Massgebung derselben bei einem lasterhaften Leben zu befürchten hat. Man kan sagen, und man sagt es fast zu oft, daß die zukünftigen und ewigen Strafen, welche die Religion drohet, einen stärkern Eindruk machen, als die

gegen-

gegenwärtigen. Allein wenn denn nun die Religion die Tugend nur vermittelst dieser von ihr gedrohten Strafen befördert: befördert sie denn wahre Tugend? Ich kan nicht alles sagen, was dagegen zu sagen wäre. Zum sechsten kan ich auch denjenigen nicht Beifall geben, welche die Religion zur Empfänglichkeit göttlicher Belohnungen für die guten Handlungen für nothwendig halten. Zuvörderst kan Niemand in Abrede seyn, daß die natürlichen Belohnungen guter Handlungen an die Handlungen selbst, und nicht an die Bewegungsgründe derselben geknüpft sind. Mit Sanftmuth beschämen und ermüden wir unsern Feind: es sei nun, daß wir blos aus Sorge für unsre Ruhe, oder daß wir aus Bestreben, Gott und Christo ähnlich zu werden, sanftmüthig sind. Hiernächst aber sehe ich noch nicht, daß Gott nicht gute von dem Menschen blos aus wohlgeordneter Selbstliebe geschehne Handlungen wilkührlich belohnen könne. Der Gedanke, was der Mensch nicht um Gottes willen thut, dafür kan er auch keine Belohnung von Gott zu erwarten haben, scheint mir nicht von aller Verwirrung frei zu seyn. Ich belohne meinem Kinde Handlungen zu seinem oder seiner Mitkinder Besten, wenn es dieselben auch gar nicht aus Liebe und Achtung für mich, sondern blos um sein selbst willen gethan hat: um ihm mein Wohlgefallen darüber zu zeigen, und es zur Fortsetzung derselben zu ermuntern.

Also kan auch Gott gar wohl aus ähnlichen Absichten auch blos aus ähnlichen Bewegungsgründen herrührende Tugenden und gute Handlungen wilkührlich belohnen. Seine Belohnungen sind nicht gleichsam Erkentlichkeiten für ihm geleistete Dienste Sie sind Beweisthümer seiner Freude an unsrer Wohlfahrt, und daher an den dazu dienenden Handlungen.

Ich eile zu wahren Gründen von dem guten Verhältnis der Religion zur moralischen Güte, welche gleichwohl nicht weiter reichen, als die Nüzlichkeit der Religion zu derselben zu erweisen. Und wenn sie auch blos zur Beförderung derselben nüzlich seyn solte: so wäre erwiesen, daß Gott die Religion ernstlich wollen müsse: weil er alles, was nur nüzlich ist, den Menschen dazu zu bewegen, ernstlich wollen muß: und daß er die Religion nicht um seinet, sondern um des Menschen willen wolle, weil er sie wegen ihres Einflußes in die zur Glükseligkeit des Menschen dienenden Handlungen wolle. Und nun für diese Nüzlichkeit der Religion reden vier Gründe so laut und unwidersprechlich, daß mir unbegreiflich wird, wie Leute im Ernste die Religion für eine zur Tugend und Rechtschaffenheit unnöthige Sache halten können. Der erste, wichtigste, und unläugbarste ist, daß die Religion die Bewegungsgründe zu guten Handlungen ausnehmend vermehrt und verstärkt.

Ein

Ein englischer Gottesgelehrter macht die Bemerkung, daß sich die Tugend der Menschen unter dem Begrif eines Gesetzes oder des Willens eines höchsten Oberherrn weit stärker und dringender empfehle, als unter dem Begriffe einer nüzlichen Sache. Ich finde nicht nöthig, mich auf eine Prüfung dieser Bemerkung einzulassen. Und wenn auch das Urteil, daß wir gewiße Handlungen um unsers Nutzens willen nicht unterlassen können, völlig so stark seyn solte als das Urteil, daß solches gebotne und gottgefällige Handlungen seyn; so schauen wir mit Hülfe der Religion bei den guten Handlungen augenscheinlich mehr und größre Vortheile für uns an, als ohne dieselbe. Und wenn auch die Erkentnis, daß wir mit gewissen Handlungen unsre Wohlfahrt hindern, völlig so vermögend seyn solte, uns von denselben abzuhalten, als das dabei zu besorgende Misfallen Gottes; so stellen wir uns mit Hülfe der Religion bei denselben mehrere und größre damit verbundne Uebel vor, als ohne dieselbe. Denn die Religion verkündigt uns göttliche nicht nur natürliche, sondern auch wilkührliche Belohnungen für die guten, und göttliche nicht nur natürliche, sondern auch wilkührliche Strafen für die bösen Handlungen: und beides nicht blos in diesem, sondern auch in einem zukünftigen Leben. Also ist nicht Ein Wort dawider zu sagen, daß der Mensch, welcher Religion hat, sich weit mehr und stärker bewegt und ver-

pflichtet befindet, die guten Handlungen zu thun und die bösen zu unterlassen, als derjenige, der keine hat. Und also ist, wenn sonst alles gleich ist, auch von den erstern zuverläßig eher zu erwarten, daß er die guten Handlungen thun, und die bösen unterlassen werde, als von dem andern. Ein zweiter nicht weniger augenscheinlicher Nutzen, und welcher daher auch zu aller Zeit angemerkt worden ist, besteht darin, daß ein Mensch, der Religion hat, ohnfehlbar mehrere und grössere gute Handlungen thut, als derjenige, der keine hat. Denn dieser thut doch nur derselben soviele, als sein ihm anscheinender Nutzen zu thun ihn nöthigt, und widersteht nur seinen Leidenschaften, so oft und so weit er bei Befriedigung derselben Schande oder Schaden vor sich sieht. Ist er ein Kriegesmann: so erfüllt er die Pflichten seines Berufs nur so weit und so oft, als er von Erfüllung derselben Ehre oder Sicherheit und Vortheil zu erwarten hat: und er wagt dagegen seine Person nie, wenn er dieselbe unbeobachtet ohne besorgliche Schande ungewagt lassen kan. Ist er ein Richter: so beugt er das Recht nur so ofte nicht, als er sich entweder nicht dazu versucht befindet, oder als er es nicht ohne Verantwortung und Schande thun könte: und er beugt es zuverläßig, wenn er daher nichts zu besorgen, und gegenseitige Vortheile zu erwarten hat. Aber wer von dem Gedanken belebt, Gott siehe es und Gott belohnt

es, seine Pflichten erfüllt, der erfüllt sie alle, überall, und zu aller Zeit. Man kan einwenden, daß eben dieses auch von demjenigen geschehe, der sie aus innerm Wohlgefallen an denselben, und aus Triebe des Wohlwollens erfüllt. Allein die Larve werde ich bei dem Schluße meiner Untersuchung beleuchten. Und wenn es auch damit seine Richtigkeit hätte: so würde doch immer aus den Händen der Religion weit mehr zu hoffen seyn. Denn theils würde doch aus derselben alles dasjenige zu hoffen seyn, was Wohlwollen und inneres Wohlgefallen an der Tugend hervorbringen kan: indem sie beides in dem Menschen aufrichtet. Theils sind alle Menschen der Religion empfänglich; aber das Wohlwollen, und das innere Gefühl für die Tugend, sind nach dem eignen Urtheile derer, welche demselben so viel Lobsprüche beilegen, nur für feine und wohlgebaute Seelen. Also ist und bleibt die Religion doch ein allgemeiner und zuverläßiger Mittel, die Menschen auch alsdenn zur Leistung ihrer Pflichten zu bestimmen, wenn sie bei Uebertretung derselben nichts zu besorgen, sondern wohl gar anscheinenden Nutzen zu erwarten haben. Zum dritten werden gute Handlungen und Fertigkeiten durch die Religion veredelt. Dis geschieht durch die Größe und Würde der Bewegungsgründe und Absichten, welche die Religion mit denselben verknüpft. Ohne die Religion hat der Mensch keine größre Bewegungsgründe

und Absichten als seinen Nutzen und höchstens noch den Nutzen andrer Menschen, sofern und soweit er denselben mit dem seinigen verknüpft sieht. Es ist mir sehr wohl bekant, daß man die Uneigennützigkeit des Menschen mit scheinbaren Erfahrungen zu behaupten sucht. Es sol augenscheinlich seyn, daß ein Vater bei der Sorge für seine Kinder nicht seinen, sondern seiner Kinder Nutzen zum Zwek hat, und daß der Freund, welcher mit eigner Gefahr des Lebens seinem Freunde das Leben rettet, sich selbst vergißt, und zu seines Freundes Erhaltung handelt. Allein so erscheint nur die Sache, so lange wir sie nicht genau nehmen. Der Vater sorgt für seine Freude an dem Wohl seiner Kinder, indem er für das Wohl derselben sorgt: und der Freund ist bemüht, einen Verlust von sich abzuwenden, indem er bemüht ist seinen Freund zu erhalten. Ohne die Religion ist alle Tugend Eigennutz: auch wenn sie Wohlwollen und inneres Wohlgefallen an der Tugend ist. Und nun, das ist doch ohnstreitig ein kleinerer und schlechterer Bewegungsgrund, und ein kleinerer und schlechterer Endzwek, als wenn der Bewegungsgrund und der Endzwek wahre Begierde Gott zu gefallen ist: als wenn der Bewegungsgrund Dankbarkeit und Ehrfurcht gegen den Vater der Welt, und der Endzwek, Begierde seine Freude an der Welt zu vergrössern, ist. Ihr erkennt, daß gute Handlungen veredelt werden, wenn sie von ei-

nem Menschenfreunde geschehen, um andre Menschen neben sich glüklich und vergnügt zu machen. Solte denn die Veredlung nicht noch größer seyn, wenn sie noch zu einer höhern Absicht, die Welt durch unser und unsrer Brüder Glük zu einem volkomnen Spiegel der göttlichen Güte zu machen, geschehen? Man kan mir einwenden, daß wohl sehr wenige Religion habende Menschen, daß wohl selbst sehr wenige Christen so ausgebreitete Absichten haben. Aber wenn sie sich dieselben auch nicht denken: so haben sie doch solche wirklich: indem sie das Wohlgefallen Gottes zum Zwek haben. Ein vierter Nutzen, der von Niemande verkant werden kan, besteht darin, daß bei einer aus Religion herstammenden moralischen Güte mehrere Belohnungen genossen werden, als bei jeder andern. Denn außer den guten Folgen, welche mit derselben allezeit verknüpft sind, genießt der Mensch, dessen Wunsch und Zwek ist, mit derselben Gott zu gefallen, den Trost eines guten Gewissens, und die Freude, sich des göttlichen Wohlgefallens zu versichern, und die Freude, zu wissen, daß er dem Vater der Welt dankbar sei. Hier kan der vorige Einwurf gemacht werden, daß diese Freude auch bei der Tugend aus Wohlwollen oder einem Wohlgefallen an der Tugend genossen wird, daß der Menschenfreund die innere Genugthuung bei sich selbst genießt, ein Wohlthäter seiner Brüder zu seyn, und sich rühmlicher

licher Handlungen bewust ist. Aber hier findet auch die vorige Antwort statt. Diese Beruhigungen sind bei der Religion auch. Sie fügt aber zu denselben noch nach jeder guten Handlung den fröhlichen Gedanken hinzu: Gott sahe sie, dein wahrer Vater und höchster Wohlthäter sahe sie: und sie gefiel ihm.

Das sind Beweisthümer genug für den fruchtbaren Einfluß der Religion in die moralische Güte. Und wenn, noch einmal! auch weiter nichts, als ihr Nutzen in Ansehung derselben erweislich wäre; so wäre bereits entschieden, was durch diese Untersuchung entschieden werden sol: daß Gott ernstlich moralische Güte mit und aus Religion wollen muß, und daß er sie nicht um seinet, sondern um des Menschen willen mit und aus derselben wil. Und daher mache ich denjenigen, welche diese Untersuchung vor mir angestelt haben, deshalb keine Vorwürfe, daß ihre Beweistümer, soweit sie mir bekannt sind, nicht weiter reichen. Aber ich schmeichle mir, eine wirkliche Nothwendigkeit der Religion zur moralischen Güte im Menschen und in einem jeden vernünftigen Geschöpfe zu erhärten. Ich habe dafür einen Hauptbeweis und zween Nebenbeweise. Hier ist der erste! Macht moralische Güte ohne Religion nicht glükselig: so ist Religion zu derselben unentbehrlich. Nun ist das erstere. Also auch das andre. Leser, welche bei jedem

förm-

förmlichen Schluße sogleich die Schule riechen, mögen sich den Beweis auch unförmlich gedenken. Ich habe ihn so geordnet, damit desto klärer würde, worauf es in demselben ankömmt, und was weiter erwiesen werden muß. Ich glaube nicht, daß Jemand wider die Folge oder den Obersatz etwas einwenden werde. Jederman denkt sich unter der moralischen Güte eine Fertigkeit guter Handlungen; gute Handlungen aber sind Handlungen zur Glükseligkeit. Also beruht der Grund und Endzwek der moralischen Güte auf einem Verhältnisse derselben zur Glükseligkeit. Und also hat sie augenscheinlich nicht ihre zwekmäßige Volkommenheit, wenn sie kein Mittel zur Glükseligkeit ist. Zwar kan man mir entgegenstellen, daß es Eigennutz sei, durch die moralische Güte nach eigner Glükseligkeit zu streben, und daß der Einfluß in andrer Menschen Glükseligkeit dabei hinreiche. Aber diese widernatürliche Uneigennützigkeit, daß ich meiner Brüder Glük begehren, und gegen mein eignes gleichgültig seyn sol, hat kein Gebot der Vernunft für sich. Herr Toussaint erweiset, vielleicht mehr sinnreich als gründlich, die Unzuläßigkeit des Selbstmordes daher, daß es unleugbar unerlaubt ist, sich an dem Leben seines Mitmenschen zu vergreifen, und daß wir gleichwohl andern Menschen nicht mehr schuldig seyn können, als wir uns selbst schuldig sind. Es ist aber doch augenscheinlich ein unerträgli-

cher Gedanke, daß ich verbunden seyn sol, andre Menschen zu lieben, und es gleichwohl Tugend seyn sol, wenn ich mich selbst nicht liebe. Nein, eine moralische Güte, dabei ich nicht glükselig werde, kan nach der Natur meines Willens kein Gegenstand meines Bestrebens werden. Das Grundgebot in meiner Natur ist, vervolkomne dich.

Aber nun der Beweis des Untersatzes! Wenn die moralische Güte glükselig machen sol, so müssen die guten Handlungen wirkliche Mittel zu physischen Gütern oder Volkommenheiten seyn: und sie müssen uns nicht nur dann und wann dergleichen gewähren; sondern sie müssen uns in einen fortgehenden Genuß derselben versetzen. Das bringt der Begrif der Glükseligkeit mit sich. Es ist keine Glükseligkeit zu denken ohne vorhandne Volkommenheiten: und unter einem Glükseligen verstehn wir nie einen Menschen, der blos von Zeit zu Zeit eine angenehme Empfindung hat, oder einer habenden Volkommenheit genießt. Nun steht zweierlei zu zeigen: 1) ohne die Religion sind mit den guten Handlungen keine fortgehende Güter und Volkommenheiten verknüpft: und 2) aber die Religion verknüpft dergleichen mit jeder guten Handlung.

Für das erstere reden weiter drei Erfahrungen, welche uns eine volkommne Aussicht in das Elend eines Menschen darbieten, dessen Tugend nicht Religion ist.

Die

Die erste ist, daß die guten Folgen, welche mit den guten Handlungen natürlich verknüpft seyn sollen, unzähligemal gehindert werden. Ich befleißige mich der Mäßigkeit, um Leib und Gemüth heiter zu erhalten: und Zufälle, die ich nicht voraussehen konte, zerstören gleichwohl meine Gesundheit und Leben. Was habe ich nun von meiner Mäßigkeit? Ich studire, um meinen Verstand mit nützlichen Erkentnissen zu bereichern: und eine entstehende Gemüths- oder Leibesschwachheit nöthigt mich, meine erlangte Erkentnis zu vergessen. Ich bin gewissenhaft wirksam, nützliche Erkentnisse und Gesinnungen in andre Menschen zu pflanzen: und in dem undankbaren Erdreiche entsteht davon keine Frucht. Ein rechtschafner Vater hatte durch Fleiß und Sparsamkeit die Versorgung seines Hauses besorgt. Eine Feuersbrunst setzt ihn mit den Seinigen an den Bettelstab. Was hat er nun von seinem Fleiße und von seiner Sparsamkeit? Es liegt ohne Widerrede am Tage, daß wir mit den guten Handlungen unsre Glükseligkeit schlecht besorgen, wenn und in sofern wir mit denselben nichts weiter als diejenigen Güter zum Zwek haben, welche mit denselben natürlich zusammenhängen: weil wir diese Güter ohne Unterlaß nicht wirklich erlangen. Ich berühre bei dieser Gelegenheit einen Misverstand. Die mehresten denken sich unter guten Handlungen solche, die vermöge ihrer und des Menschen Natur den Menschen

wirk-

wirklich vervolkommnen. Wenn das der wahre Begrif derselben wäre; so wäre eine Handlung nur so ofte eine gute Handlung, als das mit derselben an sich zusammenhängende Gute wirklich erlangt wird. Aber es wird in unzähligen Fällen nicht erlangt. Wir müssen also den Begrif einer guten Handlung dahin einschränken, daß es eine Handlung ist, welche an sich vermöge ihrer und des Menschen Natur ein Grund zu irgend einer Realität oder zu irgend einem wahren Vergnügen ist, es sei nun, daß die Realität und das damit verbundne Vergnügen wirklich erfolge oder nicht. Die zweite Erfahrung ist, daß anstatt des Guten, welches mit den guten Handlungen verknüpft seyn sol, in unzähligen Fällen Verdruß und Uebel nach denselben erfolgt. Die guten Handlungen sind daran, so weit und so fern sie gut sind, nie Schuld. Aber die Umstände bestimmen es so. Ich beweise an einem lasterhaften Menschen die Liebe, seine Besserung zu versuchen: und er erwiedert meine Liebe mit Undank und Haß. Ich zeuge gewissenhaft wider einen Irtum im herschenden Lehrbegriffe: und ich werde darüber verketzert und verfolgt. Ich pflege einen Kranken: und er theilt mir das Gift seiner Krankheit mit. Vielleicht könnte ich in den meisten Fällen den Verdrießlichkeiten, welche ich mir mit meinen guten Handlungen zuziehe, ausweichen, wenn ich sie vorhersähe, oder wenn ich meine gute Handlun-

gen mit mehr Weisheit ausübte. Aber wer kan sie immer vorhersehn? und wer hat die durchgängige Weisheit? Noch eine dritte Erfahrung! Ich irre ohne Unterlaß in Ansehung meiner Handlungen, und thue bei dem redlichsten Willen, nur gute Handlungen zu thun, wirklich böse Handlungen. Was habe ich nun für meinen redlichen Willen? Ich glaube, mit einer gewißen Lebensordnung meine Gesundheit zu besorgen, und zerstöre sie mit derselben. Ich glaube, mir durch gewisse Handlungen das Vertrauen der Welt zu erwerben: und sie musten mich gerade um dasselbe bringen. Ich glaube, mich durch eine gewisse Unternehmung um das Wohl meiner Brüder verdient zu machen: und ich hindre mit derselben das Wohl meiner Brüder. Was habe ich nun von meinem guten Willen, eine Pflicht gegen meine Gesundheit, und guten Namen, oder gegen das Wohl meiner Brüder auszuüben? Und was folgt aus diesen Erfahrungen zusammengenommen? Es folgt augenscheinlich, daß der Mensch, der bei seinen guten Handlungen keine andre und größre Güter zum Zwek hat, als welche mit denselben natürlich zusammenhängen, mit denselben und durch dieselbe kein glükseliger Mensch wird. Denn seine gute Handlungen sind keine Mittel, ihn in den Genuß eines fortgehenden Vergnügens zu versetzen: weil er die Güter ohn Unterlaß nicht erlangt, welche er mit denselben zu erlangen begehrt:

weil er anstatt derselben in unzähligen Fällen Verdruß und Misvergnügen davon erntet: und weil er mit dem besten Willen, lauter gute Handlungen zu thun, alle Tage böse Handlungen thut. Moralische Güte ohne Religion ist offenbar keine Quelle der Glükseligkeit.

Aber bei und mit Religion ist sie es. Denn in solchem Falle begehrt der Mensch mit seinen guten Handlungen, und durch dieselben, ein gewißes Gute, das er allezeit erlangt. Er begehrt, zum Wohlgefallen Gottes zu handeln, und die Beruhigung zu haben, seine Pflichten erfüllt zu haben: und diese Beruhigung, diesen Trost des guten Gewissens, hat er allezeit. Man erwäge es wohl, daß der Mensch, dessen gute Handlungen aus Religion erwachsen, bei denselben allezeit einen Endzwek hat, welchen er auch allezeit erreicht. Nie hat er den Verdruß, seines Endzweks zu verfehlen, oder eine verübte gute Handlung verloren zu sehn. Und wenn aller der Nutzen zurükbleiben solte, der sonst mit den guten Handlungen natürlich zusammenhängt, und welchen er neben her auch mit denselben zu erlangen wünscht; so ist doch von denselben derjenige Nutzen nie zu trennen, welchen er vornehmlich begehrt, der Nutzen, zum Wohlgefallen Gottes gehandelt zu haben, und sich bewust zu seyn, daß er zum Wohlgefallen Gottes gehandelt habe. Und dieser Nutzen, und dis tröst-

liche

liche Bewuſtſein, findet ſelbſt alsdenn ſtatt, wenn ſich ein Menſch in Anſehung der gottgefälligen Handlungen irrt. Denn in einer Handlung aus irrendem Gewiſſen iſt doch allezeit der Vorſatz enthalten, eine gottgefällige Handlung zu thun. Dieſer Vorſatz iſt eine rechtmäßige Handlung. Folglich übt der Menſch ſelbſt alsdenn, wenn er aus irrendem Gewiſſen eine unrechtmäßige Handlung thut, nicht eine durch und durch unrechtmäßige Handlung aus: und er genießt ſelbſt alsdenn der Freude eines guten Gewiſſens, und des Trostes, nach Ehrfurcht und Liebe gegen Gott gehandelt zu haben. Moraliſche Güte mit und aus Religion macht ſelig: weil ſie dem Menſchen ein fortgehendes Vergnügen aus allen ſeinen guten Handlungen bereitet.

Das war die von mir verſprochne Demonſtration. Ich wil getreulich anzeigen, was man derſelben entgenſtellen kan. Zuvörderſt kan man leugnen, daß irgend eine gute Handlung ohne gute Folgen bleiben ſolte. Man kan ſagen: nichts in der Welt iſt ohne Folge: und eine Realität kan nicht anders, als wieder Realitäten zu Folgen haben. Alſo iſt keine einzige gute und reelle Handlung bei einem Menſchen möglich, wodurch nicht die Summe ſeiner Realitäten, und mithin ſeine Glükſeligkeit um etwas vergröſſert werden ſolte. Aber mit dieſem Einwurf wird doch von der Erfahrung nichts

aufgelöset, daß in unzähligen Fällen das Gute nicht erlangt wird, zu welchen sich die gute Handlung natürlich als Mittel verhielt, und welches daher der Handelnde mit derselben zu erlangen begehrte. Der Ackersmann bestelt mühsam sein Feld. Diese gute Handlung verhielt sich natürlich als ein Mittel von demselben zu ernten: und dis ist nun auch das Gute, was er mit derselben, wenn er blos aus Antriebe des Nutzens handelt, begehrt. Also bringt ihn ein Hagelschaden oder Miswachs ohnleugbar um die Freude, welche er mit dieser Handlung zu erlangen hofte. Nun demonstrire man immer bis zur Evidenz, daß er mit der mühsamen Bestellung seines Ackers gleichwohl eine gute Handlung gethan habe, welche ohne den davon gehofften Nutzen hervorgebracht zu haben, bis ins Unendliche und andre gute Folgen für ihn haben werde! Er wird die verlohrne Arbeit, und seinen fruchtlos vergoßnen Schweiß, bei dem allen betrauren; und, wenn auch nur die Erndte sein Zwek war, sich über die verrichtete gute Handlung mehr ärgern als freuen. Aber wenn sein Hauptendzwek war, eine Pflicht seines Berufs zu erfüllen, so mag der Hagel sein Feld verwüsten: er geniesst doch die Freude, seine Pflicht gethan zu haben.

Eine zweite Einwendung kan seyn, daß der Trost, zum Wohlgefallen Gottes gehandelt zu haben, doch

nicht

nicht weiter reicht, als der Troſt, zur Glükſeligkeit gehandelt zu haben: weil nur eben damit Gottes Wohlgefallen geſchieht: daß es mithin einerlei ſei, ob ein Menſch jenes oder dieſes bei ſeinen guten Handlungen zum Zwek habe, und daß der Menſch das eine verliere, ſo oft er das andre verliert. Ich gebe hierauf zu, daß freilich eine jede Handlung, die nicht zur Glükſeligkeit iſt, auch nicht zum Wohlgefallen Gottes iſt, und daß mithin der Menſch in Anſehung dieſes irrt, ſo oft er in Anſehung jenes irrt. Aber damit wird gar noch nicht alles in beiden Fällen gleich. Wenn ein Menſch keine weitre Abſicht bei einer Handlung hat, als damit ſich oder andern Menſchen einen Nutzen zu ſchaffen: ſo erlangt er mit der Handlung gar nichts, wenn er nicht den mit derſelben vorgeſezten Nutzen erlangt. Aber wenn ſein Zwek war, die Freude eines guten Gewiſſens zu haben, ſo erlangt er ſolchen ſelbſt alsdenn, wenn er ſich über die Rechtmäßigkeit der Handlung geirrt hätte: indem er doch ſelbſt damit eine Pflicht des Gewiſſens gethan hatte, daß er dieſe unrechtmäßige Handlung, weil er ſie für rechtmäßig hielt, gethan hatte. Und wenn ſein Zwek war, Gott zu gefallen: ſo genießt er doch des Troſtes, daß ſein guter Wille, Gott zu gefallen, ihm wirklich gefallen habe.

Zum dritten und vornehmlich kan man dem Beweiſe entgegenſtellen, daß der Menſch, der ſeine gute

Handlungen entweder aus Wohlwollen, oder aus innerm Wohlgefallen an denselben, und durch die eigenthümliche Schönheit derselben bewegt, thut, nach jeder derselben sowohl habe und genieße, was er mit derselben haben und erlangen wolte, als derjenige, der dieselben aus Religion zum Wohlgefallen Gottes thue. Man kan dem Beweise entgegenstellen, daß es doch einerlei sei, hinter jeder Handlung die Beruhigung zu haben, daß man eine gute und schöne Handlung, oder die Beruhigung, daß man eine pflichtmäßige Handlung gethan habe: und nun zu der erstern sei die Religion nicht nöthig. Also bin ich nun zu den Tugendquellen gelangt, welche die Deisten an die Stelle der Religion setzen, und welche selbst von einigen christlichen Moralisten sehr unbedachtsam an die Stelle derselben gesezt worden. Lasset uns die Unfruchtbarkeit und Unlauterkeit dieser vorgegebnen Tugendquellen nothdürftig aufdecken! Von dem Wohlwollen ist fast unnöthig zu reden. Dieses Wort bezeichnet wahrhaftig nichts anders als die Liebe, und nach der Einschränkung, in welcher es die meisten nehmen, die Nächstenliebe. Aber hängen denn mit solcher alle gute Handlungen ohne Ausnahme zusammen? Das ist die schöne Folge von diesem Principio, daß nun viele keine andre Pflichten und keine andre Tugenden kennen, als die geselligen Pflichten und die geselligen Tugenden. Denn so scharfsinnig sind

doch

doch wohl wenige Menschen, daß sie die Nothwendigkeit erkennen solten, an ihrer eignen Volkommenheit zu arbeiten, um die Volkommenheit andrer Menschen befördern zu können; und die es sind, müssen es sonderbar finden, daß sie blos sich selbst lieben sollen, um andre Menschen lieben zu können. Ich sage nichts von der Unzulänglichkeit des Wohlwollens zu den Pflichten und Tugenden gegen Gott: weil der Deist eben, indem er das Wohlwollen predigt, alle Pflichten und Tugenden gegen Gott zu verabschieden beflissen ist. Und wenn denn auch aus dem Bestreben, andre Menschen glüklich zu machen, selbst ohne Spizfindigkeit hergeleitet werden könte, daß uns dasselbe die Pflicht auflege, uns durch fromme Gesinnungen desto geschikter zu machen, andre Menschen glüklich zu machen: warum wolten wir denn ein weniger klares Principium für alle Tugenden annehmen, da wir ein kläreres haben können? Jedoch zum Zwecke! Wenn nun das Wohlwollen die Triebfeder meiner Handlungen ist: so ist mein Zwek, mit denselben nüzlich zu werden. Erreiche ich ihn denn, wenn und so oft ich mich über meine Handlungen irre? Begehre ich denn bei und mit denselben ein Gut, dessen ich auch allezeit theilhaftig werde? Verhelfen mir meine gute Handlungen zu einem fortdaurenden Vergnügen? Wie wenn ich mit denselben das Wohl meiner Brüder hinderte, anstatt dasselbe zu befördern; oder wenn sie selbst, oder

Umstände in der Welt, den Nutzen hinderten, welchen ich mit demselben zu schaffen begehrte? Macht mich eine auf Wohlwollen gegründete moralische Güte glükselig?

Aber wie, wenn sie aus Wohlgefallen an der innern Güte oder Schönheit der Tugend erwächst? In der Forderung, daß wir die Tugend um ihrer selbst willen, und wegen ihrer eigentümlichen Schönheit lieben und ausüben müssen, stekt so viel Verwirrung, daß ich der Gedult meiner Leser benöthigt bin, da ich es zu entwickeln versuche. Nach dem genauesten Sprachgebrauch ist die Schönheit die Volkommenheit in einem Dinge, sofern sie sinnlich in demselben angeschaut wird. Und da wäre es nun eine schöne Regel, daß wir durch die Schönheit der guten Handlungen bewegt, die guten Handlungen thun sollen. Das wäre soviel, als daß wir uns nicht mit deutlicher, sondern sinnlicher und verworrner Vorstellung von dem darin enthaltnen Guten dazu bestimmen sollen. Und ich irre sehr, oder die meisten, welche vom moralischen Gefühl reden, und uns nach moralischem Gefühle zu handeln vorschreiben, verstehen darunter nichts bessers. Ist das nicht der Sinn der Regel: so ist es dieser, daß wir die Tugend als eine löbliche und rühmliche Beschaffenheit, als eine Zierde des Menschen begehren sollen. Aber was ist es denn noch für eine Regel? So sol mich der bloße Wohlstand und

die

die Hochachtung, welche ich verdienen und erlangen werde, bewegen, tugendhaft zu seyn. Das hieße, mit der ganzen Tugend nach einem Dunst greifen, und derselben gerade die schlechtste und ungewisseste Belohnung vorhalten. Ich wil so billig seyn, und der Regel übe die Tugend um ihr selbst willen und wegen ihrer eigentümlichen Schönheit aus, den Sinn beilegen: übe sie durch die innere Güte derselben bewegt, aus! Aber worinn besteht denn die innere Güte der Tugend? Ohnleugbar in nichts anders, als daß sie die Menschen glüklich macht. Gute Handlungen sind nichts anders, als nützliche Handlungen. Also ist der Sinn der Regel: thue sie aus Erkentnis ihrer Nützlichkeit. Nun ist noch nicht bestimmt, ob wir sie durch den Nutzen bewegt, den wir selbst von derselben haben, oder durch denjenigen, welchen andre von denselben haben, oder ob wir durch beide bewegt dieselben thun sollen. Das erste kan nicht die Meinung seyn: weil diejenigen, welche diese Regel predigen, ja mit derselben allen Eigennutz und alle Lohnsucht von der Tugend zu entfernen vorgeben. Ist das andre gemeint: so ist es eben so viel, als daß alle unsre Tugenden aus Wohlwollen herrühren müssen: und davon haben wir geredet. Also bleibt das dritte übrig: und es wäre auch poßierlich, wenn wir zwar das Wohl andrer Menschen aber nicht unser eignes zu begehren verbunden seyn solten. Also läuft

denn nun aber der ganze gleissende Prunk vom innern Wohlgefallen an der Tugend, von schönen Empfindungen für dieselbe, vom Gefühl ihres innern Werths, von Liebe zur Ordnung, von eigentümlichen Reizungen der Tugend, und von Bewegung durch die eigenthümliche Schönheit derselben, darauf hinaus, daß wir dieselbe wegen des damit für uns und andre Menschen verbundnen Guten lieben und ausüben müssen. Und ich dachte, daß wir damit eine Anweisung zu ganz andern höhern und edlern Bewegungsgründen empfangen solten.

Ich mache der Regel darüber keinen Vorwurf, daß sie die Nützlichkeit der Tugend empfiehlt. Denn ich halte es für eine Schwärmerei, welche alle Wahrnehmungen von der Natur des Willens wider sich hat, wenn verlangt wird, daß wir allen eignen Nutzen verleugnen, und gar nicht um unsrer selbst willen Gutes thun sollen. Ich schliesse dieses auch selbst von der Religion nicht aus, und verlange gar nicht, daß der Mensch das Wohlgefallen Gottes ohne einige Rükficht auf das damit für ihn zusammenhängende Gute begehren sol. Ich lobe am Moses wie es Paulus an ihm lobte, daß er durch Religion bewegt die Ergötzungen des Hofes den Pflichten gegen sein Volk aufopferte, indem er ansahe die Belohnung. Aber den Schwätzern, welche der aus Religion herkommenden Tugend den Vorwurf machen,

daß

daß solches eigennützige und lohnsüchtige Tugend sei, und ihre Tugend aus Erkentnis ihres innern Wehrts entgegenstellen, gebe ich den Vorwurf zurük, und behaupte, daß sie geradezu lehren, die Tugend ihres Nutzens wegen auszuüben. Und dabei ist noch der merkwürdige Unterschied, daß die Religion zukünftigen unsichtbaren erst mit Vertrauen von Gott zu erwartenden, und daß die Regel, die Tugend um ihrer selbst willen auszuüben, dagegen sichtbaren unmittelbar damit verknüpften gegenwärtigen Nutzen zum Preise derselben aufstellt. Wenn es nun schlecht und unedel wäre, Belohnungen für die Tugend zu begehren; so wäre es doch ohnläugbar weniger unedel, unsichtbare, als sichtbare Belohnungen für dieselben zu begehren.

Wofern man mir nicht den Verstand der Regel anders bestimmen kan (und wie solte man ihn anders bestimmen können?): so ist von mir hinlänglich erwiesen worden, daß auch eine auf den innern Werth der Tugend gegründete Tugend nicht glükselig machen kan: nachdem ich erwiesen habe, daß kein Mensch durch die Tugend glükselig werden kan, der dieselbe allein wegen des damit natürlich für ihn und andre Menschen verbundnen Nutzens ausübt. Und nun habe ich nicht ein Wort weiter zur Vollständigkeit des von mir geführten Beweises hinzuzufügen. Es ist derselbe so lang gera-

then, daß ich Bedenken trage, von zween für die Noth-
wendigkeit der Religion zur moralischen Güte redenden
Nebenbeweisen mehr als die bloße Anzeige hinzuzuthun.
Zuvörderst ist noch zu untersuchen, ob überhaupt ein
Mensch ohne Religion moralisch gut seyn könne. Dazu
reicht doch ohnläugbar nicht hin, daß er einige gute
Handlungen thue und einige gute Gesinnungen habe,
sondern daß er möglichst lauter gute Handlungen thue,
und keine einige ihm mögliche Art von guten Handlun-
gen unterlasse. Ein tugendhafter Mensch muß alle Tu-
genden haben. Nun aber hat er ohne Religion sie offen-
bar nicht alle: indem er nicht die Tugenden gegen Gott
hat. Wolte aber auch ein Gottesleugner solche für un-
nöthig erklären: so möchte ich sehn, wie es einem Men-
schen ohne Beistand der Religion möglich werden dürf-
te, alle Tugenden gegen sich selbst zu haben, wie ihm
ohne den Glauben an eine gütige und weise Vorsehung
Zufriedenheit, Gedult, und Standhaftigkeit unter al-
len Widerwärtigkeiten dieses Lebens möglich werden
dürften. Wenn sich Jemand blos aus Einsicht, daß er
die Ordnung der Dinge doch nicht ändern könne, und
mit Ungedult und Unzufriedenheit nur sein Misvergnü-
gen vergrössern würde, gegen die Widerwärtigkeiten
des Lebens härtet: so wird doch Niemand dis für wirk-
liche Gedult und Zufriedenheit erkennen. Und wenn
denn auch keine Art von guten Handlungen und Gesin-

nun-

nungen zurükbleiben solte, von welcher nicht einem Weisen einleuchtete, daß er solche seiner und seiner Brüder Wohlfarth schuldig sei: so möchte ich sehn, was stark genug wäre, ihn auf der edlen Laufbahn zu erhalten, da er ohn Unterlaß den Zwek, sich und seinen Bruder glüklich zu machen, nicht erreicht. Warlich es gehört mehr als natürliche Stärke dazu, um bei der anscheinenden Vergeblichkeit der meisten guten Handlungen, und bei so häufiger unvermeidlicher Verirrung in Ansehung derselben, nicht zu ermüden. Wer durch Religion bewegt seine Pflichten erfüllt, der ermüdet nie: weil er nie vergeblich handelt: und der schwächste Mensch bekömmt aus den Händen der Religion Stärke, nicht zu ermüden. Aber sol denn die moralische Güte nur eine Sache starker nicht gemeiner Geister seyn?

Mein zweiter Nebenbeweis ist so beschaffen, daß man ein erklärter Gottesleugner seyn müste, wenn man mit demselben nicht überzeugt werden solte. Ist ein Gott: so sind doch alle aus der innern oder natürlichen Güte unsrer Handlungen erwachsende Regeln für dieselben wahrhaftig göttliche Naturgesetze: und so verbindet uns doch unser Verhältnis gegen Gott zur Dankbarkeit und Ehrfurcht und mithin auch zur Liebe gegen Gott. Niemand trennt dergleichen Gesinnung gegen menschliche Väter und Wohlthäter von der moralischen Güte:

und wir solten moralisch gut seyn können, wenn wir gleich in Ansehung unsers höchsten Vaters und Wohlthäters derselben ermangelten? Können wir aber, wenn wir nur einen Gott erkennen, uns auch nicht weigern, ihn zu lieben: so ist erwiesen, daß unsre gute Handlungen ohnfehlbar von Religion veredelt und hervorgebracht werden. Denn von der Liebe Gottes ist das Bestreben, ihm gefällig zu werden, nicht zu trennen: und damit werden wir ihm gefällig, daß wir zu unsrer und andrer Menschen Glükseligkeit handeln. Also aber bekömmt die Liebe Gottes unausbleiblich ihre Stelle unter den Bewegungsgründen zu unsern guten Handlungen.

Indem ich bisher den Gründen nachgedacht habe, um deren willen Religion zur moralischen Güte nothwendig ist: so haben sich mir keine andre dargestellt, als nach welchen es nun lauter Güte und Menschenliebe ist, daß Gott Religion wil. Dieser Wille Gottes ist Güte und Menschenliebe: es sei nun, daß er in der Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit der Sache zu einer volständigen und fortdaurenden moralischen Güte gegründet ist; oder daß er daher entspringt, weil die moralische Güte sonst nicht glükselig macht; oder daß er sich darauf bezieht, daß dergleichen von einem dankbaren und wohlgearteten Gemüthe nicht getrennt werden kan. Denn wenn auch Gott die Religion als eine

Folge

Folge seiner gegen uns habenden Verhältnisse wil: so besorgt er damit zugleich unser Wohlverhalten gegen andre in ähnlichen Verhältnissen gegen uns stehende Menschen. Wer Gott ehrt, und Gott dankbar liebt, der ehrt und liebt auch seine Vorgesezten und seine Wohlthäter unter den Menschen: und wer menschliche Herren und Wohlthäter ehrt und liebt, der ehrt und liebt auch unausbleiblich Gott. Denn das ist im Grunde einerlei Gemüthscharakter, der in ähnlichen Verhältnissen auch ähnliche Gesinnungen erzeugt. Also ist es denn aber ein augenscheinlicher Irrtum, sowohl wenn man es für einen mit der Algenugsamkeit Gottes streitenden Gedanken hält, daß er seine Ehre in den Menschen wolle, als auch wenn man den Grund und Endzwek, zu welchen er seine Ehre in dem Menschen wil, nur dahin einschränkt, damit er geehrt werde. Ich begehre von meinem Kinde geliebt und gefürchtet zu werden, damit mein Kind durch Liebe und Furcht gegen mich desto zuverläßiger bewegt werde, meinen zu seinem Wohl gerichteten Befehlen Gehorsam zu leisten: und ich begehre nur Furcht und Liebe von meinem Kinde, damit es desto zuverläßiger denselben Gehorsam leiste. Also ist es Gott recht anständig, aus ähnlichen Gründen und zu ähnlichen Absichten seine Ehre in den Menschen zu wollen: und er wil sie zuverläßig zu keinen andern. Derjenige irret unausbleiblich, der nicht in der

Religion alles auf die moralische Güte hinführt, welche mit derselben befördert werden muß. Ein jeder Lehrbegrif von der Religion, in welchem nicht alles seine gute und klare Beziehung auf gute Handlungen hat, ist ohnfehlbar ein Gott misfälliger Lehrbegrif von derselben. Und je mehr und klärer alles in einem Lehrbegrif auf Tugend und Rechtschaffenheit zielt, desto volkommner ist er.

Die angestelten Betrachtungen sind auch geschickt, einem sehr gemeinen Misverstande zu begegnen. Die Begierde, Gott zu gefallen, muß die allgemeine und vornehmste Triebfeder unsrer guten Handlungen werden. Denn wenn sie nicht die allgemeine Triebfeder zu denselben ist: so begehren wir nicht mit allen unsern Handlungen ein Vergnügen, das wir doch mit allen guten Handlungen erlangen können, und welches das einzige ist, das wir mit allen erlangen können. Und wenn sie nicht die vornehmste Triebfeder derselben ist: so ist es doch um unsre Zufriedenheit nach einer guten Handlung gethan, so oft wir den mit derselben vorgesezten Nutzen, der alsdenn unser Hauptendzwek war, nicht erreichen. Aber es ist entschieden, daß die Religion gar nicht unsre einzige Triebfeder seyn darf. Es ist entschieden, daß es erlaubt und rechtmäßig ist, auch das mit den guten Handlungen natürlich verknüpfte Gute zu begehren und zur Erlangung desselben zu handeln.

Gott

Gott wil nur die Religion, damit wir desto zuverläßiger zu unsrer und andrer Menschen Glükseligkeit handels. Und die Religion bewegt uns, aus Erkentnis des Wohlgefallens Gottes an der Glükseligkeit zu derselben zu handeln. Also ist es ein Theil der Religion, daß wir zu unsrer und andrer Menschen Glükseligkeit handeln: und wir verstehn die Religion nicht, wenn wir urteilen, daß wir nicht zu derselben handeln dürfen. Das wäre so viel, als wenn mein Kind urteilte, daß ich auf seinen Gehorsam eifersüchtig es misbilligen würde, wenn es meine Vorschriften auch aus Einsicht der innern Güte derselben beobachten solte Nein, damit ehrt mich mein Kind, wenn es von meinen Vorschriften erkennt, daß sie ihm gut sind, und durch solche Erkentnis bewegt, sie desto williger erfüllt.

Aber zur Hauptsache! Alle diejenigen führen augenscheinlich ein falsches und höchstverwerfliches Tugendgebäude auf, welche die Religion von demselben ausschliessen, oder dasselbe auch nur nicht hauptsächlich und vornehmlich auf Religion gründen. Und das geschieht gar nicht blos von den Gottesleugnern. Cumberland und Hutcheson haben einer ganzen Reihe von christlichen Moralisten den schlimmen Ton gegeben, aus welchem sie die Tugend predigen. Es ist mir wohl bekant, daß man einerseits die Ausübung derselben erleichtern

und

und befördern, und andrerseits der knechtischen Furcht und Lohnsucht ausweichen wil. Aber wenn nur der Mensch angewiesen wird, das Wohlgefallen Gottes nicht von seiner Glükseligkeit zu trennen, und daß die guten Handlungen eben um deswillen Gott gefallen, weil sie zur Glükseligkeit dienen: so geht von der Ueberzeugung, daß er dieselben seinem eignen Besten schuldig sei, nichts verlohren. Und was die Lohnsucht betrift: so ist kein Bewegungsgrund zur Tugend ausfindig zu machen, in welchen nicht die Nützlichkeit der Tugend allezeit hinein käme: und das ist doch gleichviel, ob von derselben blos natürliche, oder überdem auch wilkührliche Belohnungen erwartet werden. Es ist unumstößlich erwiesen, daß Gott die Religion in dem Menschen wil, weil sich dieselbe als ein Mittel zur moralischen Güte und zur Glükseligkeit bei der moralischen Güte verhält: und daß ihm keine moralische Güte ohne Religion gefallen kan, weil ihm keine unvolständige moralische Güte, und keine solche gefallen kan, welche nicht glükselig macht. Also bleibt die Religion wahrhaftig die Bestimmuug des Menschen, weil sie zu einer wahren zum Zwek hinreichenden moralischen Güte unentbehrlich ist. Und also macht sich derjenige um die Glükseligkeit des Menschen sehr schlecht verdient, der auch nur daran Schuld wird, daß er seine Handlungen mehr aus andern Bewegungsgründen, als aus Antriebe des

Gewis-

Gewissens herleitet. Es kömmt nun, wirklich zur Frage, ob ein Mensch, dessen Tugend nicht Religion ist, göttliche Belohnungen für dieselbe empfänglich ist? Ich rede von willkührlichen Belohnungen: denn die natürlichen sind von den guten Handlungen nie schlechterdings zu trennen. Ich habe oben erinnert, daß ein gütiger Vater wohl sein Kind durch Belohnungen reizen kan, zu seinem eignen Besten zu handeln. Und wenn Gott die guten Handlungen in allen Fällen, und daher auch demjenigen, der sie blos um sein selbst willen thut, belohnt, so vermehrt er doch überhaupt die Bewegungsgründe zur Ausübung derselben. Ich finde auch wirklich Bedenken, durchaus zu behaupten, daß Gott keine willkührliche Belohnungen auf ohne Religion verrichtete gute Handlungen beschliessen könne, und wirklich beschließe. Aber bei genauerer Untersuchung wird doch allerdings zweifelhaft, daß der Mensch, der blos um sein selbst willen das Gute thut, für dasselbe die Zahl und Größe von Belohnungen zu erwarten haben solte, welche wir uns gedenken müssen, wenn wir uns einen für die Tugend wirklich mit Preis und Ehre von Gott gekrönten Menschen gedenken. Gott belohnt die guten Handlungen, theils um also sein Wohlgefallen an denselben zu zeigen, theils die Bewegungsgründe zu denselben zu vermehren. Aber erwiesener maßen kan Gott keine Tugend ohne Religion wahrhaftig gefallen.

fallen. Und der Mensch, der nicht aus Bestreben Gott zu gefallen tugendhaft ist, begehrt auch keine Zeichen des Wohlgefallens Gottes an derselben. Solte ihm denn Gott dergleichen wider seinen Wunsch und Willen ertheilen? Und Bewegungsgründe werden sie ihm eben um deswillen auch nicht: weil er doch nichts weiter, als das mit den guten Handlungen natürlich verknüpfte Gute begehrt und erwartet. Mein Kind, das blos aus Selbstliebe Gutes thut, begehrt und erwartet doch auch dafür von mir belohnt zu werden. Aber der Mensch ohne Religion begehrt und erwartet dergleichen nicht von Gott. Also erblicke ich bei ihm nichts, das Gott bewegen könte ihn zu belohnen: und ich unterschreibe mit völliger Ueberzeugung dem Urtheil des Heilandes: er hat seinen Lohn dahin.

VIII.

Betrachtung über den Baumgartenschen Lehrsaz: theologia exemplaris est suauissima. Metaph. §. 892.

Es kan mir gleich viel gelten, ob Baumgarten diesen Lehrsaz von andern hatte, oder nicht. Mir ist derselbe bei Niemande vor ihm vorgekommen. Der Verstand und die Wahrheit desselben ist einleuchtend. Gott erkennt sich selbst, und alles in sich aufs volkommenste: und Gott ist gegen nichts, was er erkennt, gleichgültig. Er vergnügt sich an jeder von ihm vorgestelten Vollkommenheit. Aber in Gott ist alles, was in ihm ist, Vollkommenheit. Also ist auch die ganze Erkentnis, die er von sich selbst hat, mit dem reinsten und gröβten Vergnügen, mit der höchsten und lautersten Freude an ihm selbst verknüpft: und da die Freude an einem Dinge zugleich Liebe desselben ist: so liebt Gott sich selbst zu folge dessen, was er von sich erkennt, aufs höchste. Das sind bekante Dinge, die überall bei der Lehre von der Seligkeit Gottes vorgetragen werden. Aber warum versteckt Baumgarten so bekante Dinge in wenniger

niger bekante Worte? Wir wollen gleich sehn, daß er mit denselben mehr, und etwas anders sagt. Wenn wir den Begrif der Theologie auf eine jede volkommnere Erkentnis Gottes erweitern: so kan auch die nothwendige und volkommenste Erkentnis, die Gott von sich selbst hat, eine Theologie heissen: und Gott ist der grösste Theologe. Es bedarf keines Beweises, daß alle vernünftige Geschöpfe wünschen müssen, daß ihre Erkentnis von Gott derjenigen möglichst ähnlich werde, welche Gott von sich selbst hat. Ja, sie sind verbunden, nach so viel Aehnlichkeit und Uebereinstimmung mit derselben zu streben, als nur in einer endlichen Erkentnis möglich ist. Also muß die Erkentnis, die Gott von sich selbst hat, das Muster für alle Erkentnis in den vernünftigen Geschöpfen werden. Und das denken sich die Gottesgelehrten, wenn sie dieselbe mit den Namen der Mustertheologie (theologiae exemplaris s. archetypae) bezeichnen. Es ist wahr, daß sie nicht alle in dem Begriffe davon völlig übereinkommen. Einige begreifen darunter so viel aus der Erkentnis Gottes von sich selbst, als davon auch in die Erkentnis der Geschöpfe kommen solte. Da jede Ordnung von Geistern andre Dinge von Gott und den Rathschlüssen Gottes zu erkennen hat: so begreift in diesem Verstande die Mustertheologie auch für jede Ordnung von Geistern andre Dinge in Gott. Allein wenn gleich diese Einschränkung angenommen

wird;

wird; so bleibt doch der Gedanke stehn, daß die Erkentnis, welche Gott selbst von allem demjenigen hat, was jede Ordnung von Geistern von ihm erkennen solte, das Muster für die Erkentnis der Geister, oder diese derselben möglichst ähnlich seyn müße. Nun sagt Baumgarten genau zweierlei: 1) Alles was Gott von sich erkennt, gewährt ihm einen Grund, sich an sich selbst zu vergnügen und daher sich selbst darüber zu lieben: und 2) dieselbe Folge muß mit jeder Erkentnis von Gott in jedem Geschöpfe verbunden seyn. Mit jeder Erkentnis, die es von Gott hat, muß seine Freude an Gott, und seine Liebe zu Gott, um etwas vergrössert werden. Augenscheinlich ist seine Erkentnis von Gott widrigenfals derjenigen schlechterdings unähnlich, welche Gott von sich selbst hat. Alle Gottesgelehrte erkennen und lehren also, daß die Religion durch und durch erfreulich seyn, und nicht Einen Saz enthalten muß, der nicht Freude an Gott und Liebe gegen Gott hervorzubringen geschikt wäre, wenn sie lehren, daß die Erkentnis Gottes in allen Geschöpfen, und mithin auch im Menschen, derjenigen ähnlich seyn müße, die in Gott selbst ist. Und sie handeln offenbar wider ihre Grundsätze, so bald sie in die natürliche oder geoffenbarte Religion auch nur einen einzigen Saz tragen, der nur nicht zur Freude an Gott nützlich ist. Wie vielmehr, wenn sie Sätze in dieselbe tragen, welche dieselbe hindern?

Denn mit dem Lehrſatze, daß die Erkentnis, die Gott von ſich ſelbſt hat, das Muſter für die Erkentnis deſſelben in den Geſchöpfen ſeyn müße, wird wirklich etwas über die gehörige Beſchaffenheit der leztern überhaupt feſtgeſezt. Es wird feſtgeſezt, daß jeder Theil derſelben 1) Freude, und 2) Freude an Gott hervorbringen müße. Alſo muß durchaus nichts hineinkommen, das Misvergnügen und Misvergnügen an Gott verurſachen muß. Es iſt ſchon ein Fehler, wenn nur etwas hinein kömmt, das weder Vergnügen noch Misvergnügen hervorbringt, und die Freude an Gott nicht vergröſſert.

Es iſt aber nicht blos theologiſchen Grundregeln für die Beſchaffenheit einer rechtſchafnen Erkentnis Gottes geradezu zuwider, wenn etwas in dieſelbe gebracht wird, das kein Grund zur Freude, und zur Freude an Gott iſt. Es iſt dergleichen auch allezeit zuverläßig falſch. Zuvörderſt iſt jede Erkentnis in den Geſchöpfen zuverläßig falſch, wenn ſie nicht derjenigen, die in Gott ſelbſt iſt, ähnlich iſt: und ſie iſt ihr augenſcheinlich nicht ähnlich, wenn ſie kein Grund iſt 1) ſich zu freuen 2) ſich an Gott zu freuen. Hiernächſt iſt es bekant, daß die Erkentnis Gottes die Quelle der Seligkeit iſt, und daß alle Erkentnis Gottes in den Geſchöpfen ihre Beziehung auf die Seligkeit derſelben hat, und haben muß. Aber was kein Grund zur Freude und zur Freude an Gott, ſondern ein Grund zu Mis-

vergnügen und zu Misvergnügen an Gott ist, hat das wohl eine Beziehung zur Seligkeit? Zuverläßig ist eine jede Religionserkentnis falsch, welche die Seligkeit nicht befördert, sondern hindert. Und also sei es nun unwidersprechlich festgesezt, daß jede theologische Wahrheit, die ein Grund 1) zu Misvergnügen folglich auch zu Furcht und Schrecken und 2) zu Misvergnügen an Gott ist, keine Wahrheit sondern ein theologischer Irrthum ist. Und also sei es weiter unwidersprechlich festgesezt, daß jeder theologischer Lehrsaz, der knechtische Furcht vor Gott, und Mistrauen gegen Gott hervorbringen muß, ein theologischer Irrthum ist. Denn sol jede theologische Wahrheit ein Grund zur Freude an Gott seyn: so muß sie auch ein Grund seyn, Gott zu lieben. Aber Furcht ist nicht in der Liebe: und was Mistrauen gegen Gott erwekt, das erwekt auch Haß gegen Gott. Aber wozu dieser langweilige Beweis, von einer Sache, daran Niemand zweifelt? Oder wer billigt Lehrsätze, die dazu gerichtet sind, den Menschen zu erschrecken, und niederzuschlagen, und mit Furcht und Mistrauen gegen Gott zu erfüllen? das protestantische Lehrgebäude schließt sorgfältig alle solche Sätze von sich aus: und wenn es nicht an Glaubenswahrheiten in demselben fehlt, welche nicht alle Menschen erfreuen; so rührt solches von dem Verderben des Menschen her. Die Gerechtigkeit Gottes z. E. ist an sich sowohl ein

Grund der Freude und der Freude an Gott, als die Gütigkeit Gottes dergleichen ist. Aber dem Lasterhaften muß sie schrecklich seyn. Ich habe gegen die Einschränkung gar nichts einzuwenden: und es wäre um den Baumgartenschen Lehrsaz, mit dessen Betrachtung ich mich beschäftige, gethan, wenn aus demselben folgte, daß jede Lehrwahrheit, welche die Freude und die Freude an Gott bei unwissenden oder lasterhaften Leuten hindert, keine Wahrheit, sondern ein Irrthum wäre. Allein ich bekenne offenherzig, daß ich das theologische Lehrgebäude von einer Menge Lehrsätzen, Beweisarten und Vorstellungen durchsäuert finde, welche auch den wohlunterrichteten und rechtschafnen Menschen niederschlagen, und auch in ihm Liebe und Vertrauen zu Gott hindern müssen. Es würde ein ganzer Traktat werden, wenn ich diese schädlichen Auswüchse volständig sammlen und beurtheilen wolte. Ich begnüge mich, blos einige der hauptsächlichsten derselben anzuzeigen.

Zuvörderst scheint mir die ganze gewöhnliche Herleitung der Religion aus unsrer Dependenz von Gott nicht bequem, dieselbe dem menschlichen Gemüthe als eine erfreuliche Sache zu empfehlen. Freilich sind wir Unterthanen Gottes, und als Unterthanen desselben verbunden, uns nach seinem Willen zu richten, folglich ihn zu erkennen und ihm zu dienen. Aber der wahre

Grund,

Grund, warum Gott die Religion in uns wil, iſt doch, weil mit derſelben die Bewegungsgründe zum Guten verſtärkt werden, und weil wir nur in dem Fall bei der Ausübung des Guten wirklich glükſelig werden, wenn wir ſolches aus Verlangen, ihm gefällig zu werden, ausüben. Er begehrt blos von uns geliebt und gefürchtet zu werden, wie es ein zärtlicher Vater von ſeinem Kinde begehrt, damit das Kind dadurch bewogen werde, die ihm vorgeſchriebnen guten, das iſt, zu ſeinem Beſten gerichteten Handlungen zu thun. Warum wolten wir denn nun nicht auch die ganze Verpflichtung zur Religion darauf gründen? Und ſorgen wir nicht in ſolchem Falle beſſer für Freude an der Religion, und für Liebe Gottes über unſre Beſtimmung zur Religion, als wenn wir ſolche als eine Gott ſchuldige Verehrung, und als einen ihm zu leiſtenden Gehorſam, und als einen uns obliegenden Dienſt Gottes vorſtellen?

Zum andern wil mir der gemeine Vortrag von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes nicht gefallen. Man behauptet ein höchſtes Misfallen Gottes an allem moraliſchen Böſen, und daher auch an demſelben in den Geſchöpfen, ohne auf den Grund dieſes Misfallens zu dringen. Aber das moraliſche Böſe iſt nichts anders als eine jede freie Beſtimmung, welche ein Grund zu einem phyſiſchen Uebel und daher zum Misvergnügen

ist. Folglich wil Gott das moralische Gute in den Geschöpfen aus Gütigkeit wegen der damit verbundnen physischen Güter. Warum macht man denn solches nicht deutlich? und warum leitet man den Willen Gottes über die Tugend nicht lieber gleich aus seiner Gütigkeit her? Ich bemerke noch in andern Fällen, daß man die Gerechtigkeit Gottes nur immer als eine herrschaftliche Gerechtigkeit vorstelt. Das geschieht in Fortsetzung der Gründung der Religion auf das Verhältnis gegen Gott als unsern höchsten Oberherrn. Und dabei entstehn unausbleiblich knechtische Begriffe. Es ist ausgemacht, daß die Gerechtigkeit Gottes nichts anders, als eine weise und proportionirte Güte ist. Zuverläßig würde diese Volkommenheit Gottes weniger Widerspruch finden, und weniger das Vertrauen zu Gott hindern, wenn man es dabei ließe.

Zum dritten mag ein jeder beurteilen, ob die gewöhnliche Theorie von dem Sündenfall, und von der Zurechnung des Sündenfalls, geschickt ist, Freude an Gott zu erwecken. Ein scharfsinniger englischer Gottesgelehrter erklärt sich, daß sich ihm, so oft er dieselbe höre oder lese, die Fabel von dem Wolfe und dem Lamme darstelle. Warum lassen wir es nicht dabei bewenden, daß Gott den Sündenfall, und die Fortpflanzung des mit demselben entstandnen Verderbens nicht

gehin-

gehindert habe, weil die Menſchen doch ohnedem geſündigt haben würden, und ſodann ihre Sünden nur noch ſtrafbarer geweſen ſeyn würden? Denn darauf läuft doch die ganze Theorie endlich hinaus.

Zum vierten ſehe ich gar keinen Nutzen von der Lehre, daß der Menſch bereits mit der Erbſünde die Verdammnis verſchulde: und dieſe Lehre iſt doch wahrhaftig nicht geſchikt, das Mitleiden Gottes mit einer angebohrnen Schwachheit der Menſchen zu verherrlichen. Eben ſo wenig iſt es auch dieſe, daß Gott fortgeſezt einen volkommnen Gehorſam fordre: weil er doch urſprünglich den Menſchen mit dem Vermögen dazu in der Schöpfung begabt hatte. Würde ich wohl einen Fürſten lieben können, der von mir Abgaben oder Dienſte von Gütern forderte, welche einer von meinen Vorfahren vorlängſt durchgebracht hat?

Zum fünften ſcheinen mir in den Gründen, aus welchen das Verhalten Gottes gegen die Sünde in der Welt überhaupt, und die göttliche Beſtrafung derſelben hergeleitet zu werden pflegt, verſchiedne Berichtigungen nöthig zu ſeyn, wenn für Freude an Gott, und Liebe zu Gott über ſein Verhalten gegen die Sünde in der Welt überhaupt, geſorgt werden ſol. Warum lehren wir nicht deutlicher, daß Gott dabei nach denſelben

ben Regeln, und aus denſelben Bewegungsgründen handelt, nach welchen ſich ein Vater den Unarten ſeiner Kinder widerſezt? Aber die Fehler, welche hier begangen werden, hängen mit dem gemeinen Vortrage von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zuſammen.

Zum ſechſten wird in der gewöhnlichen Vorſtellung des Erlöſungswerks vorzüglich vieles und groſſes verſehn. Ich übergehe die nachtheiligen Eindrücke, die entſtehen müſſen, wenn der Rathſchlus Gottes, die Menſchen zu begnadigen, als eine Folge deſſelben vorgeſtellt wird, da umgekehrt das Erlöſungswerk als eine Folge von dieſem Rathſchluſſe Gottes vorgeſtellt werden ſolte: wenn die Dinge nicht ſo geſtellt werden, wie ſie der Erlöſer ſelbſt geſtellt hat: Alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebohrnen Sohn gab. Wider dieſen Fehler hat man genug geeifert. Ich ſchränke mich gegenwärtig auf einen andern ein, nach welchen das Erlöſungswerk blos dazu gerichtet ſeyn würde, die Menſchen mit Furcht und mit Furcht vor Gott zu erfüllen. Man iſt gewohnt, daſſelbe darauf zu gründen, daß Gott nicht habe begnadigen können, wenn nicht ſeiner unendlichen Strafgerechtigkeit zugleich ein Genüge geſchähe. Von dieſem Grunde und Endzwecke deſſelben ſagt die heilige Schrift kein Wort: und ich ſchmeichle mir, volſtändig erwieſen zu haben, daß die

Ab-

Absicht Gottes mit demselben keine andre gewesen, als gewisse sehr kräftige und neue Bewegungsgründe zur Tugend zu stiften, und insonderheit das Vertrauen zu seiner Gnade in den Menschen zu vollenden *). Aber wenn dieselbe so vorgetragen wird: so wird auch das Erlösungswerk ein Grund zur Freude und zur Freude an Gott.

Zum siebenten geht nichts über die Härte des gemeinen Systems in Ansehung des zur Zurechnung des Erlösungswerks in der Schrift verordneten Glaubens. Und wenn sich die Sache wirklich so verhielte: wenn die Heilsordnung, welche die Schrift für ihre Leser macht, wirklich die einige und allgemeine Heilsordnung für alle Menschen wäre: wenn, daß ich es kurz fasse, ein ausdrüklicher Glaube an Jesum Christum zum Antheil an der in ihm verheißnen Seligkeit schlechterdings unentbehrlich wäre: so würde ich noch heute ein Naturalist. Aber ich habe in einem eignen Tractate erwiesen, daß diese ungeheure Lehre eine der Schrift unbekante Lehre, und daß die Behauptung derselben bei der Lehre von der allgemeinen Gnade Gottes ganz unbegreiflich ist **).

Denn

*) In meiner Untersuchung vom thätigen Gehorsam Jesu Christi S. 123. u. f.

**) In meinem Beweise, daß Gott die Menschen bereits durch seine Offenbarung in der Natur zur Seligkeit führt.

Denn mit derselben hängt doch zugleich der Irrthum zusammen, daß alle diejenigen, welche die Offenbarung Gottes in der Schrift nicht haben, auch keinen Unterricht zur Seligkeit haben. Ich übergehe die wahrhaftig wenig erfreuenden Theorien von geistlichen Gerichten Gottes, selbst über ganze Völker, welche bei dieser Gelegenheit eingeflochten werden, und berühre

Zum achten die sehr gewöhnlichen Erklärungen von dem Grunde, aus welchem Gott den Glauben an den Erlöser wil. Es sol von ihm abgehangen haben, die Ordnung der Seligkeit so, oder anders zu machen: und nun habe es dabei sein Bewenden, weil kein andrer Name den Menschen unter dem Himmel gegeben worden sei. Ich dächte, daß die Sache eine vortheilhaftere Gestalt erhielte, wenn die Verordnung des Glaubens daraus erklärt würde, daß die im Erlösungswerke gestifteten Gründe des Vertrauens und der Heiligung Erkentnis desselben erforderten.

Zum neunten scheint mir in den gewöhnlichen Beschreibungen von der mit dem Glauben verknüpften christlichen Rechtschaffenheit eine gewisse Strenge zu herrschen, welche derselben unausbleiblich hinderlich wird. Hieher gehört vornehmlich, was zur christlichen Lauterkeit unsrer Tugenden und tugendhaften Handlungen

gen

gen erfordert wird. Man geht ohnstreitig zu weit, wenn man alle nicht geradezu aus der Religion hergenommene Bewegungsgründe mit dem in der Theologie sogar zweideutigen Namen der Natur verdächtig macht. Und es ist ein wirklicher Irrthum, wenn alle auch aus einer tugendhaften Gewohnheit herrührende rechtmäßige Handlungen aus der Zahl wahrer Pflichtleistungen oder guter Werke ausgestrichen werden. Auf diese Weise kan kein Mensch und kein Engel fortgesezt gute Werke thun. Denn kein Mensch und kein Engel kan sich fortgesezt mit Bewustsein der Rechtmäßigkeit zu jeder auch der kleinsten Handlung bestimmen. Wie viel hätte ich zu sagen, wenn ich auch an diesem Orte von den gewöhnlichen Forderungen in Ansehung der Richtigkeit in der Erkentnis reden wolte!

Endlich, und gewis auf eine ausnehmende Weise, verstößt das gemeine System gegen die Regel, daß alles im Lehrbegrif Grund zur Freude und zur Freude an Gott seyn muß, bei den Lehren von den zukünftigen Vergeltungen. Die Verworfenen werden als Gegenstände des göttlichen Zorns vorgestelt, mit welchen sich von dem Augenblicke ihres Ausganges von der Welt an die heiligende Gnade auch nicht im geringsten weiter beschäftigt. Zu dieser Vorstellung finde ich in der heiligen Schrift keinen Grund. Freilich unterrichtet sie

uns

uns nicht über das Geschäfte der Gnade in und bei den Verdammten: weil sie ein Unterricht für das gegenwärtige Leben war. Aber auch die Verlornen können nicht ganz ohne Wort Gottes, und folglich nicht ganz ohne Gnadenmittel seyn. Und damit kan wenigstens eine sonst unausbleibliche noch grössere Verschlimmerung derselben verhindert werden. Hiernächst aber hängt es wieder mit dem im Lehrgebäude so oft vorkommenden mehr Furcht als Vertrauen erweckenden Begriffe von der göttlichen Gerechtigkeit zusammen, wenn die Unaufhörlichkeit der Höllenstrafen aus der Unendlichkeit derselben hergeleitet wird. Weniger anstößig ist es ohne Zweifel, wenn sich Gott durch die unaufhörlichen Sünden der Verdammten genöthigt befindet, dieselben unaufhörlich zu strafen.

Ich habe mich blos zu Beispielen von Vergehungen wider die erfreuende Absicht der Religion, und zu einer bloßen Anzeige derselben anheischig gemacht. Möchten doch so mannigfaltige Bemühungen, die Unterweisungen von der Religion zwekmäßiger einzurichten, nicht ungesegnet bleiben! Es ist gewiß, daß mehr Heiterkeit, Menschenfreundlichkeit, und Annehmlichkeit in denselben zu wünschen ist: und es verdiente eine besondre Untersuchung, woher die Härte, der Menschenhaß, und die ganze finstre Mine in den an sich erfreulichsten und

tröst-

tröstlichsten Lehrbegrif gekommen ist. Die göttlichen Stifter des Glaubens haben davon wahrhaftig nichts veranlaßt. Die beiden Hauptstücke von den unmittelbaren Lehren Jesu, in welchen derselbe eigentlich allgemeine Wahrheiten des Lehrbegrifs vorgetragen hat, seine Bergpredigt, und seine Parabeln sonderlich beim Lukas, zielen durch und durch dahin, Vertrauen zu Gott und Liebe zum Nächsten aufzurichten. Er, das Ebenbild des Vaters, zeigte in allen seinen Handlungen Sanftmuth, Gedult und Menschenliebe. Und da seine Jünger nicht dieselben sanften Gesinnungen hatten, da sie die Beschimpfung, mit welcher ihn ein samaritischer Marktflecken von sich wies, mit Feuer vom Himmel bestraft zu sehn wünschten: so verwies er ihnen solches nachdrüklich: Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid*)? Denselben Geist der Sanftmuth und der Liebe finden wir auch ohnleugbar durchgängig in den Schriften der Apostel. Ich wage meine Gedanken über den Ursprung eines ganz gegenseitigen Geistes in dem gemeinen Religionsunterrichte. Zuvörderst kan nicht geleugnet werden, daß die göttlichen Lehrer im alten Testamente mehr Gesez als Evangelium gebraucht haben, um sich den Lastern und dem erstaunenden Hange zur Abgötterei bei ihrem Volke zu widersetzen. Aber das muß aus der besondern Gemüthsart ihres Volks erklärt

*) Luk. 9, 53 = = 55.

werden. Daſſelbe war nicht anders, als durch Furcht zu beſtimmen. Und nun iſt es ein wirklicher Fehler, wenn wir das zur Regel für die Behandlung der Religion überhaupt und ſelbſt für die Behandlung des Evangeliums machen. Paulus warnt für dieſen Fehler. Wir haben, ſpricht er, nicht einen knechtiſchen Geiſt empfangen, daß wir uns, wie vorhin, (πάλιν) fürchten müſſen, ſondern wir haben einen kindlichen Geiſt empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, o Vater! Alſo erklärt er ja aufs deutlichſte, daß der Geiſt der chriſtlichen Religion ein ganz andrer ſeyn müße, als der Geiſt der iſraelitiſchen war. Und ſtelte ſich denn auch Gott in derſelben blos mit Strafgerechtigkeit und Strenge gegen den Ungehorſam bewafnet dar? Nicht des Vertrauens zu gedenken, zu welchem der Iſraelite durch das Pſalmbuch faſt überall aufgefordert wurde, ſo legte Gott bei den geſamten ihm überlieferten Geſetzen die Vorſtellung von ſich zum Grunde, daß er ein ſtarker eifriger Gott (אֵל קַנָּא) ſei: und wir haben weit mehr hermenevtiſche Gründe, dieſes von ſeinem Liebeseifer oder von ſeinem Verlangen geliebt zu ſeyn, als von ſeinem Strafeifer zu verſtehn. Und Herr, Herr Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von groſſer Gnade und Treue: ſo predigte Gott von ihm ſelbſt, als er vor dem Moſes vorübergieng *). Und

es

*) 2 B. Moſ. 34, 6.

es waren doch, welches wohl zu erwägen ist, immer nur zeitliche Gerichte, mit deren Drohung die Propheten ihre Ermahnungen unterstüzten. Aber zuverläßig hat die Strenge, welche die Gemüthsart ihres Volks erforderte, den christlichen Gottesgelehrten den Muth zu ähnlicher Strenge eingeflößt. Hiernächst scheint die Furcht durchgängig mehr Gewalt über die menschlichen Gemüther zu haben, als Sanftmuth und Liebe. Und wir wollen daher gern entschuldigen, daß man darüber auf den Abweg gerathen ist, die Religion darnach einzurichten. Aber die Hauptveranlassung zu dem Abwege finde ich in den Umständen, unter welchen der Lehrbegrif gebildet worden ist. Die Lästerungen der Juden und Heiden nöthigten die Christen zu einer grossen Strenge gegen die Lasterhaften. Die Menge derer, welche in den Verfolgungen zum Heidentum übertraten, erforderte eine ähnliche Strenge gegen die Gefallnen. Und die ersten Irrlehrer waren wirklich fast sämtlich abscheuliche Leute, welche den Unwillen aller Rechtgläubigen verdienten. Sie behaupteten ihre Irrtümer unter den Augen der ihnen widersprechenden Apostel, und erkühnten sich wohl gar, das apostolische Ansehn derselben verdächtig zu machen, um sie desto ungehinderter behaupten zu können. Ihre Irrlehren selbst waren, wie wir aus den apostolischen Briefen ersehn, zum Theil ausdrüklich zur Begünstigung der abscheulichsten Laster ge-

richtet. Und so bildete sich in der Kirche, und in den Vorstehern derselben, ein Geist der Strenge gegen das Laster, gegen das Heidentum, und gegen den Irrthum. Da diese Strenge ursprünglich gerecht und weise war: so fand man kein Bedenken, Gott ähnliche Gesinnungen gegen das Laster, gegen den heidnischen Aberglauben, und gegen den Irrthum zuzueignen. Und man fand sich weiter bestimmt, dem Christen eine möglichst grosse Furcht vor dem Laster, vor dem Heidentum, und vor dem Irrthum beizubringen. Nun ward das System darnach gebildet. Gott erschien in demselben überall mit dem höchsten Unwillen gegen das Laster, gegen das Heidenthum, und gegen den Irrthum: und mit dem Vorsatze, denselben durch die härtesten Strafen thätig zu erweisen. Und alles in dem Lehrbegriffe wurde dazu gerichtet, mehr Furcht für Irrthum und Laster, als Vertrauen zu Gott zu erwecken. Die Strenge des Systems entstand ursprünglich aus der Strenge in der kirchlichen Praxi: und an den in dasselbe aufgenommnen Verdammungssätzen gegen den Ungläubigen und Irrgläubigen hatten vormalige jüdische Urtheile von den Heiden, und von dem durchgängigen Unwillen Gottes über die Heiden ihr sichers Antheil. Nachmals war die Strenge der kirchlichen Praxis eine Folge von der Strenge des Systems: und auf eine sonderbare Weise nahm sie in Ansehung der Lasterhaften ab,

und

und in Ansehung der Irrenden zu. Wir irren sehr, wenn wir schreckende Lehren für das wahre Mittel halten, dem Laster zu steuern, und die Menschen für Religion und Tugend zu gewinnen. Lasset uns darauf sinnen, das Vertrauen zu Gott unter unsern Mitmenschen recht groß und allgemein zu machen. Und lasset uns daher alle die finstern Lehren wegwerfen, welche nur Furcht und Mistrauen zu erwecken geschikt sind. Und denn laßt uns sehen, ob nicht auch die Siege der Religion weit grösser und allgemeiner seyn werden.

VIIII.

Was heißt die Religionswahrheiten interessant vortragen? Und wenn wird der Vortrag derselben interessant?

Man fordert seit einiger Zeit, daß der Vortrag der Religionswahrheiten interessant seyn müße: und man fordert solches nicht blos in zur Erbauung gerichteten Vorträgen derselben. Man begehrt, daß auch der Religionsunterricht durchgängig interessant seyn müsse. Vielleicht bezeichnet man mit einem neuen Worte blos alte Regeln. Unser Neologismus ist mit einer Menge lateinischer, französischer und italiänischer Wor-

te angefüllt, mit welchen wir keine neue Begriffe bekommen, und deren Bedeutung eben sowohl mit deutschen Worten gesagt werden können. Ich habe der Sache nachgedacht: und wenn die Regel, daß der Vortrag der göttlichen Lehren durchgängig interessant seyn müsse, auch nicht lauter darüber bisher unerhörte Regeln in sich faßt: so faßt sie doch mehrere derselben vielsagend zusammen; und faßt gerade diejenigen in sich, welche am wenigsten erkant oder doch beobachtet werden. Und nun mag das Wort immer ursprünglich französisch oder lateinisch seyn! Theils ist dasselbe sonst bereits in unsre Sprache hinlänglich aufgenommen; theils haben wir kein anderes gleich vielsagendes Wort. Das wird sich zeigen, wenn ich den Sinn der Regel zergliedert haben werde. Aber ich habe wichtigere Absichten, als die Aufnahme eines ausländischen Worts zu vertheidigen. Ich finde in der Regel, wie gesagt, die schönsten und erhebslichsten Regeln für den Religionsunterricht beisammen: und bei Entwicklung derselben wird sich ein guter Zusammenhang der vorhabenden Untersuchung mit der vorhergehenden ergeben. Wir werden sehn, daß sich der Sinn der Regel dahin vereinigt: trage die Religion durchgängig so vor, daß in deinen Zuhörern oder Lesern Freude und Freude an Gott entstehe, daß seine Religionserkentnis der göttlichen ähnlich werde. Wir sagen, daß uns etwas interessire oder nicht interessi-

re,

re, wenn wir zu verstehn geben wollen, daß uns dasselbe nicht gleichgültig sei, oder daß es uns gleichgültig sei. Also interessirt uns etwas, wenn uns daran gelegen ist: und die göttlichen Wahrheiten werden intressant vorgetragen, wenn sie so vorgetragen werden, daß sie dem Leser oder Zuhörer nicht gleichgültig bleiben, sondern ihm an denselben gelegen sei, und werde. Daher umschreibt man auch die Regel dahin, daß die Religion die vornehmste Angelegenheit des Menschen seyn und werden müße. Folglich ist der Sinn derselben, daß bei dem Vortrage der Religion dahin gesehn werden müße, daß dieselbe dem Leser oder Zuhörer wichtig werde. Zergliedern wir aber weiter, was ihm dabei wichtig werden muß, oder woran ihm in der Religion und in Absicht auf dieselbe gelegen seyn muß: so sind es drei Punkte. Zuvörderst muß dafür gesorgt werden, daß ihm an der Erkentnis der Religion, und jeder Religionswahrheit, die ihm vorgetragen werden sol, gelegen sei: und er sich also zu der zur Erlangung und Bewahrung der Erkentnis von seiner Seite nöthigen Aufmerksamkeit, Lehrbegierde und Treue erwekt befinde. Hiernächst muß ihm an einer richtigen Erkentnis derselben gelegen werden: und er muß begehren, nicht in Ansehung derselben zu irren. Und weiter muß ihm an den Wahrheiten selbst gelegen werden, daß es Wahrheiten seyn mögen: er muß es für ein Unglük halten,

wenn sie Träume seyn solten. Also faßt die Regel bereits drei in sich: Trage jede Religionswahrheit (denn es ist doch nicht die Rede blos von einigen) also vor, daß deinem Schüler 1) an der Erkentnis derselben 2) an einer richtigen Erkentnis derselben und 3) an der Wahrheit selbst gelegen werde. Das zweite und dritte ist gar nicht einerlei. Es kan ein Mensch in Ansehung einer Wahrheit z. E. von der Ewigkeit der Höllenstrafen wünschen, daß sie falsch seyn möchte; und gleichwohl, weil nun einmal sein Wunsch dabei nichts entscheidet, die Nothwendigkeit in Ansehung derselben nicht zu irren, wohl einsehen. Also wird mit dieser Regel jeder Vortrag von der Religion überhaupt, oder irgend einer Religionswahrheit insonderheit, verworfen, welcher daran schuld ist, daß es dem Zuhörer oder Leser gleich viel bleibt, ob er sie erkenne oder nicht, ja wohl gar die Lust ankommen muß, von derselben nichts zu erkennen, oder er doch die Lust verlieren muß, zur Erkentnis derselben etwas zu thun: und ein jeder Vortrag, bei welchem es ihm gleich viel bleiben muß, ob seine Erkentnis wahr oder falsch seyn dürfte: und ein jeder Vortrag mit welchem er nicht für die Wahrheit selbst gehörig eingenommen wird: nach welchem sein Urteil von der Religion überhaupt, oder irgend einer besondern Wahrheit derselben, so ausfallen muß, daß er nichts verlieren würde, wenn sie falsch seyn solte, oder gar

daß

daß er dabei gewinnen würde. Ich würde meine Leser beleidigen, wenn ich es für nöthig hielte, diese allgemeinen Vorschriften durch Anwendungen auf einzelne Fälle zu erläutern.

Aber damit ist noch gar nicht die Regel erschöpft. Wir interessiren uns bei einer Sache, oder für dieselbe, wenn wir daran Theil nehmen, und solche als eine uns angehende Sache betrachten und behandeln. So interessire ich mich für meines Freundes guten Namen, oder für eine von ihm betriebne Angelegenheit. Und so heißt nun weiter eine Religionswahrheit interessant vortragen, dieselbe also vortragen, daß der Leser oder Zuhörer daran Theil nimmt, daß er sie als eine ihn angehende Sache betrachte, und daß er sie nicht blos denkt, sondern mit Beziehungen auf sich denkt. Es heißt, dieselbe also vortragen, daß er sehe, es müsse derselben zufolge etwas in ihm seyn oder werden, die Erkentnis derselben müsse in ihm Folgen haben. Also muß ihm einleuchten, daß es eine praktische Wahrheit sei, welcher damit kein Genüge geschehe, daß sie erkannt wird. Es muß ihm einleuchten, daß sie eine Wahrheit für das Herz sei: und der Vortrag muß so eingerichtet seyn, daß sie wirklich an das Herz dringt. Bloße Beweisthümer, daß sie praktisch sei, reichen nicht hin. Der Vortrag muß sie selbst an das Herz des Lesers oder Zu-

hörers bringen. Kurz, er muß rührend und bewegend seyn. Und so wird denn jeder kalte trokne Vortrag von der Religion überhaupt, oder irgend einer besondern Wahrheit derselben, verworfen, dabei dem Leser oder Zuhörer so zu Muthe bleibt, als ob ihn die Sache nicht angehe: dabei ihm das Vorgetragne als bloße Speculation erscheint, oder dabei er doch nichts fühlt, und nicht erwärmt wird.

Ich könte noch manches hinzu setzen, das mit der Regel zugleich gesagt wird; aber das Beigebrachte ist hinlänglich, die Fruchtbarkeit derselben zu erkennen: und was ich hinzusetzen könte, würde doch nur bereits in dem Gesagten begriffen seyn, oder auf eine gezwungne Weise daraus hergeleitet werden. Dergleichen würde seyn, wenn sie dahin erklärt würde, daß der Vortrag allezeit wuchern, oder Nutzen schaffen, und mit demselben bei dem Leser oder Zuhörer etwas gewonnen werden müße. Das ist bereits damit bestimmt, daß er bewegend seyn, und also fromme Entschliessungen hervorbringen müsse. Ich verschone meine Leser billig mit dem Beweise, daß der Vortrag der Religionswahrheiten die Beschaffenheiten haben müsse, welche in der Regel zusammen gefaßt werden, daß er interessant seyn müsse: und daß solches sowohl Statt findet, wenn der Hauptendzwek der Unterricht, als wenn er die Erbau-

ung

ung ist. Wer zweifelt daran, daß dem Lehrer obliegt, dafür zu sorgen, daß in seinem Schüler Bestreben nach Erlangung, nach Bewahrung, und nach Ausübung der ihm überlieferten Erkentnis entstehe? Und dazu verhält sich, was die Regel als Mittel vorschreibt. Weniger überflüßig dürfte es seyn, aus den Beschaffenheiten eines interessanten Religionsunterrichts weitre Regeln für die Einrichtung desselben herzuleiten, und also der Frage ein Genüge zu leisten, wie wird der Vortrag der Religionswahrheiten interessant? Und das mag noch hinzukommen!

Die erste und wichtigste Regel, welche daraus weiter folgt, ist diese, daß keine Religionswahrheit vorgetragen werden muß die nicht interessant ist, und namentlich für denjenigen interessant ist, dem sie vorgetragen wird. Damit werden alle diejenigen Wahrheiten ausgeschlossen, welche 1) blos beschaulich, oder doch nur sehr entfernte Gründe zu Handlungen sind; 2) deren Einfluß wenigstens von demjenigen, der den Unterricht empfängt, wahrscheinlich nicht übersehen werden dürfte: 3) die ihm nicht deutlich werden können. Denn wie solte mich eine Enkentnis interessiren können, die ich nicht verstehe? 4) mit welchen zwar Handlungen zusammenhängen; aber nur kleine für des Menschen wahres Wohl wenig wichtigere: 5) oder solche,

die

die denjenigen doch nicht angehen, dem der Vortrag geschieht: 6) alle diejenigen, von deren Erkentnis mehr Misbrauch als rechter Gebrauch unvermeidlich ist 7) daher auch alle diejenigen, von welchen zu besorgen ist, daß sie die Freude an der Religion mehr vermindern als befördern dürften, wenn und sofern die Erkentnis derselben nicht schlechterdings nothwendig ist. Denn daß solche Sätze gar nicht in den Unterricht kommen müßten, welche auch nicht einmal an sich Gründe zur Freude enthalten, sondern schlechterdings beunruhigen und erschrecken müssen, davon ist in dem vorigen Aufsatze geredet worden. Zufolge desselben würden dergleichen Sätze zuverläßig gar nicht Wahrheiten der Religion seyn. Und 8) alle diejenigen welche keiner anschauenden und lebhaften Vorstellung empfänglich sind. Folglich alle gar zu abstrakte Wahrheiten. Es möge solche ihre Stelle in der Erkentnis des Gelehrten und des Grüblers behalten, den jeder Aufschluß in Dingen der Religion bereits um deswillen hinlänglich interessirt, weil es doch ein Aufschluß ist. Aber in den gemeinen Religionsunterricht müssen sie nicht kommen. Nun das sind freilich sehr allgemeine und daher trokne Regeln, welche ich durch Beispiele aufklären solte. Aber ich würde mich nur dazu berufen befinden, wenn dergleichen mühsam zu suchen wären. Ich kan sicher darauf rechnen, daß sie sich jedem Leser ohne mich darstel-

len

len werden: und ich fahre daher in dem troknen Tone fort, wenn ich noch die Erinnerung hinzugethan habe, daß auch dagegen keine wirklich interessante, und für unsre Leser oder Zuhörer wichtige Wahrheit fehlen müsse.

Wenn wir uns den Sinn der Regel nochmals vorstellen: so faßt solche viererlei in sich 1) daß die Erkentnis und eine richtige Erkentnis der vorgetragnen Wahrheiten 2) daß die Wahrheit selbst unserm Schüler wichtig werden müsse 3) daß er daran Theil nehmen und 4) daß sein Herz daran Theil nehmen müsse. Was ist nöthig, damit das erstere erfolge? Wir müssen darzu thun, daß er in der Erkentnis der ihm vorgetragnen, oder noch vorzutragenden Wahrheiten, und sonderlich in einer richtigen Erkentnis derselben, Gutes und möglichst vieles und grosses Gute; in dem Gegentheil aber Uebels und vieles und grosses Uebel für sich anschaue. Das ist nun wohl sehr abstrakt; aber es ist doch genau die Sache, die geschehen muß. Und das ist das einzige Mittel von der Kunst, die menschlichen Gemüther zu bearbeiten, mit Gründlichkeit zu reden, daß bis zu der Natur derselben hinaufgestiegen werde. Man kan widrigenfals viel schöne Beobachtungen machen, und dieselben mit Blumen bestreuen. Aber es ist ein blosser Zufall, wenn solche recht treffend und die Sache erschöpfend ausfallen. Ich setze meine Zergliederung

derung fort. Also müssen wir darzu thun, daß unser Schüler aus der Erkentnis und aus der richtigen Erkentnis der ihm zu überliefernden Wahrheiten, Folgen, und möglichst viele und grosse Folgen für sich erblicke, daß ihm augenscheinlich werde, wie es für seine Ruhe und für sein wahres Wohl gar nicht einerlei seyn werde, ob er dieselben erkennen oder nicht erkennen, richtig oder unrichtig erkennen dürfte, und daß er klar sehe, wie seine Glükseligkeit damit zusammenhänge. Also muß der ganze Vortrag der Religion so abgefaßt und eingekleidet werden, daß die Bestimmung derselben zur Glükseligkeit des Menschen, und die Nützlichkeit eines jeden Theils derselben zur Glükseligkeit eines Menschen einleuchtend werde: und nicht zu einer erst in einer andern Welt in Empfang zu nehmenden Glükseligkeit allein, sondern unmittelbar zur Ruhe und Zufriedenheit für das gegenwärtige Leben. Er muß so eingerichtet werden, daß ein jeder klar sehe, was er aus den Händen der Religion, und jeder Wahrheit derselben, sogleich ohne Unterlaß habe, empfange, und geniessen könne, auch zuverläßig geniessen werde. Wirklich kan er doch so eingerichtet seyn. Denn alle Wahrheit der Religion ist Wahrheit zur Gottseligkeit: und die Gottseligkeit hat die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens. Also muß der Schüler der Religion davon zu erst, und vor allen Dingen aufs volständigste

überzeugt werden, daß alle Glükseligkeit des Menschen an der Tugend hängt, und daß die Religion keine andre Bestimmung hat, als die Bewegungsgründe zur Tugend zu verstärken, und zu veredeln. Und hierauf muß er bei jeder Religionswahrheit sehn, daß die Tugend, und mithin die Glükseligkeit, bei ihm verlieren würde, wenn er dieselbe nicht erkennen, oder über dieselbe irren solte. Und das muß er sowohl bei denjenigen sehn, die nur mittelbar auf die menschlichen Handlungen gehn, als die unmittelbar darauf gehn. Ist der Einfluß zu entfernt, als daß er ihn übersehen könte: so gehört die Wahrheit gar nicht in seinen Erkentniskreiß. Denn sie wird ihm doch ohnfehlbar nicht interessant.

Was ist weiter zu thun, damit ihm an den Wahrheiten selbst gelegen werde? Die Antwort ist, wie vorhin. Der Lehrer muß dazu thun, daß er in den Wahrheiten selbst Gutes und möglichst vieles und grosses Gute für sich anschaue, daß er es zu seiner Ruhe und zu seiner Glükseligkeit angelegentlich wünsche, daß sie wahr seyn mögen, und es für ein großes Unglük erkenne, wenn sie falsch seyn solten. Also muß er kurz sich an den Wahrheiten freuen, und in denselben überall Gründe zur Freude erblicken: und so muß der Vortrag eingerichtet werden, daß ihm keine einzige derselben verdrießlich oder ekelhaft oder gar schrekhaft wer-

de.

de. Zu dem Ende ist nöthig, was vorhin angemerkt worden ist, daß er in der Tugend lauter Freude, und in jeder Religionswahrheit Tugend sehe. Aber es kan und muß doch noch etwas anders geschehn. Die Religion hat bekanter maßen auch viele und grosse Beziehungen auf göttliche nicht mit der Tugend natürlich zusammenhängende Wohlthaten. Diese Seite der Religion muß recht genutzt werden, Freude an derselben zu erwecken, und zu unterhälten: und alle darauf sich beziehende Lehren der Religion müssen so verhandelt werden, daß die Wohlthaten Gottes, darauf sie sich beziehen, dem Schüler der Religion höchst wichtig und schätzbar werden, und daß ihm auch die Erlangung derselben gewiß werde. Wie viel wäre über den letzten Punkt zu sagen! Es ist ein groß Versehn, wenn man die Seegnungen, welche die Religion verheißt, mit solchen Einschränkungen und Bedingungen versieht, daß der Leser oder Zuhörer die Hofnung aufgeben muß, solche zu haben oder zu erlangen. So müssen ihm freilich die Wahrheiten gleichgültig bleiben, an welchen die Hofnung derselben hängt. Nein, Gott, Vorsehung, Erlöser, und künftiges Leben, müssen ihm lauter Aussichten zur Freude eröfnen: und die bloße Möglichkeit, daß diese Dinge noch ungewiß seyn dürften, muß ihm schrekhaft erscheinen. Wer sie ihm ungewiß machen wolte, den muß er aufrichtig für einen Menschenfeind

erken-

erkennen. Also versteht es sich freilich, daß ich in Ansehung derer mit diesen Wahrheiten auch zusammenhängenden Schreken für das Laster grosse Vorsichtigkeit für nothwendig halte. Die gesetzlichen Wahrheiten behalten immer ihren guten Gebrauch, wenn wir sie gleich nicht als das eigentliche und durchgängig nöthige Mittel betrachten, Furcht vor der Sünde zu erwecken. Und was ist eine Tugend, die blos auf Furcht gegründet ist? Ist Furcht schlechterdings nöthig: so wünsche ich, daß lieber der Scharfrichter, als die Religion dazu gebraucht werde. Ich wünsche es von dem Nachtheile schmerzlichst durchdrungen, welcher der Religion von unsern gemeinen Gesezpredigern zugefügt wird. Doch davon in der nächsten Samlung meiner Aufsätze ein mehreres.

Was ist zum dritten nöthig, damit ein jeder, dem Religionswahrheiten vorgetragen werden, auch an denselben Theil nehme? Das Hauptwerk wird mit dem vorigen zugleich gemacht seyn, wenn er siehet, daß es nicht Speculationen sind, und daß sein wahres und grösstes Glük daran hänge, daß sie wahr sind. Indessen kan und muß noch etwas geschehn. Es muß der Vortrag nicht zu abstrakt oder allgemein bleiben: es müssen die Wahrheiten zugeeignet, und mit Zueignung vorgestelt werden. Man irrt sich wohl, wenn man

das ganze Geheimnis davon darinn sucht, daß der Vortrag mit Zueignungsworten geschehe. Aber es ist doch etwas, wenn der Leser oder Zuhörer mit Thoma sagt: Mein HErr und mein Gott! Nun komme vor allen Dingen Zueignung auf die Umstände des Lesers oder Zuhörers hinzu. Man versehe jede Religionswahrheit möglichst mit den besondern Bestimmungen, mit welchen sie in ihm seyn, erkant, und ausgeübt werden muß. Man stelle sie dergestalt gegen ihn über, daß er so zu reden dieselbe blos in sich und sich in ihr sehe. Freilich wird bei den Lebenswahrheiten solches leichter seyn, als bei den Glaubenswahrheiten, und bei dem Unterrichte einzelner Menschen auch leichter seyn, als bei dem Vortrage vor mehrere. Aber ich kan mir doch auch bei einer Glaubenswahrheit allerbesonderste Verhältnisse derselben gegen mich, und meiner gegen sie gedenken. Z. E. bei der Glaubenswahrheit von der fortdauernden Fürbitte Christi für seine Erlöseten. Ich kan mir dabei besondere mir nur von mir bekante Bedürfnisse denken, welche Christus in seiner Fürbitte nicht übersieht. Und nun komme ein Lehrer seinem Schüler dazu jedesmal zu Hülfe. Ich habe einfältige Leute und Weiber über Sprüche der heiligen Schrift mit einem Zufluße von Gedanken reden gehört, den wir bei Schriftkundigen und studirten Leuten nur selten antreffen. Die Quelle des Zuflusses war, daß sie sich alles in den Sprüchen mit

Bezie-

Beziehung auf sich gedachten, und damit Seiten und Verhältnisse der darinn enthaltnen Wahrheiten erblikten, welche der blosse Ausleger nicht erblikt. Dazu wünsche ich einem jeden bei jedem Vortrage von Religionswahrheiten, welcher ihm wiederfährt, angeleitet und geübt zu sehn. Aber es giebt noch viele Nebenmittel, damit der Schüler der Religion an allem, was ihm vorgetragen wird, Theil nehme. Es gehört dazu ein gewisser Gang der Gedanken und Ausdrücke, der sich leichter empfinden als beschreiben läßt. Ich bemerke ihn wirklich bei Luthern. Selbst in seinem kleinen Katechismus bekömmt alles eine gewisse Wendung, bei welcher es dem Katechismusschüler so zu reden nahe gelegt oder gebracht wird. Ich bemerke solches vorzüglich in seiner Auslegung vom Vater Unser. Doch was nenne ich Luthern, da wir größre und volkommnere Muster haben? Die heilige Schrift trägt unstreitig die göttlichen Wahrheiten überall interessant vor. Aber es geschieht auch durchgängig mit einer Zueignung, mit näheren Bestimmungen nach den besondersten Umständen der Leser, und mit Wendungen, dabei man es fühlt daß man gegen das Vorgetragene nicht gleichgültig bleiben könne.

Was ist endlich zu thun, damit das Herz des Lesers oder Zuhörers an den vorgetragnen Wahrhei-

ten Theil nehme? Das wichtigste davon wird wieder mit dem vorigen zugleich gemacht: wenn er sieht, daß es lauter Gründe zu Handlungen bei ihm sind, und zu lauter für sein wahres Wohl wichtige Handlungen. Aber kalte Ueberzeugungen davon reichen nicht hin. Er muß gerührt werden. Und so beobachte denn ein Lehrer, was beobachtet werden muß, wenn ein Vortrag rührend werden sol. Er sorge für eine anschauende und lebhafte Vorstellung der Wahrheiten selbst und ihrer praktischen Folgen: und er vermeide möglichst die Trockenheit. Freilich ist der Lehrton ein andrer als der Kanzelton. Aber es ist und bleibt ein Fehler, wenn eine Religionswahrheit jemals blos in den Verstand gebracht, und nicht unmittelbar ans Herz gelegt wird. Es sind doch lauter Wahrheiten für das Herz, und um des Herzens willen. Also laßt uns auch bei jeder derselben für denselben gemäße Empfindungen und Beschliessungen sorgen.

Es komme ein Wort über den Geschmak hinzu, dessen Abwesenheit man selbst in Religionsunterweisungen gegenwärtig für einen Fehler erklärt! damit wird verlangt, daß solche auch eine sinnliche Volkommenheit haben und sinnlich gefallen müssen. Es werden schöne Vorstellungen und schöne Worte nebst einem feinen Gefühl vom schiklichen und unschiklichen, edeln

und

und unedeln, grossen und kleinen, den Gegenstand erhebenden und erniedrigenden verlangt. Ich bin nun weit entfernt, daß ich die Sache in dieser Ausdehnung betrachtet für überflüßig halten solte. Schönheit, Adel, und Anstand in den Gedanken und Worten, sind nöthig, um die Aufmersamkeit zu erregen und zu unterhalten: und kein Gegenstand ist aller dieser Volkommenheiten empfänglicher, als die Religion. Und nirgends sind niedrige, schlechte, und häßliche Vorstellungen und Worte, unerträglicher, als in einem Religionsvortrage. Aber eine andre Oekonomie des Geschmacks ist nöthig, wenn der Hauptendzwek auf Unterricht und Ueberzeugung, und eine andre wenn er auf Gewinnung und Bewegung gerichtet ist. Im erstern Falle ist grosse Vorsichtigkeit nöthig, damit nicht die zum Zwek nöthige Deutlichkeit und Genauigkeit in den Wahrheiten und in den Gründen derselben verloren gehe. In einem blos schönen und beredten Vortrage geht sie unausbleiblich verloren. Ich bin daher der Meinung, daß die Wahrheiten selbst und ihre Beweise, wenn der Zwek Unterricht ist, mit den eigentlichsten und bestimmtesten Worten ganz ungeschmükt vorgestelt werden müssen; daß aber die Ausführung, Erläuterung, Bestätigung, und Anwendung derselben, nicht nur alle Arten von Anmuth annehmen, sondern auch empfangen müssen. Die Jerusalemschen Betrachtungen sind

ein Muster, wie Anmuth und Gründlichkeit, Ueberzeugung und Gefühl, auch in unterrichtenden Vorträgen mit einander verbunden werden können. Und ich kenne kein volkommneres. Und doch zweifle ich, daß sie ihre ganze Wirkung an Lesern thun dürften, denen nicht die vorgetragenen Wahrheiten und Beweise aus vorhin gehabten dürren logischen Unterrichte darüber bekant sind. Und doch dürften auch unter dieser Meisterhand manche Stellen mehr redneriſch als überzeugend ausgefallen seyn. Aber laßt uns dem vortreflichen Vorgänger folgen! Wolf hatte das unsterbliche Verdienst um die Philosophie, daß er Deutlichkeit und Gewisheit in dieselbe brachte. Sie verlor darüber alle Schönheiten: und man ist bemüht, sie derselben wiederzugeben. Es hat nicht unterbliben können, daß man die Lehrart, an welche man sich in der Philosophie gewöhnt hatte, auch in den theologischen Vortrag brachte. Die Gründlichkeit desselben hat dabei gewonnen; aber die Anmuth verloren. Nie müße die letztere auf Kosten der erstern werden! Aber verbunden können und müssen beide werden.

X. Das

X.

Das Verdienst eines jeden Märtyrers.

Und wenn auch an meinem Schmerze über das frühzeitige Ableben des seligen Abbts die persönliche mit ihm unterhaltne Freundschaft ihren Antheil haben solte; so bin ich mir doch bewust, daß ich den Verlust so vieler vortreflichen von ihm vortreflich zu sagenden Sachen vornehmlich bedaure. Seine Schrift vom Verdienste bleibt ein unvergeßliches Denkmal von der Anlage, welche er zu einem unterscheidenden Verdienste eines Schriftstellers hatte. Allein seine Absicht erforderte gar nicht, alle Gattungen von Verdiensten zu zergliedern, und zu messen: und ich rechne es ihm daher gar nicht zum Fehler an, daß er des Verdienstes des Märtyrers nur beiläufig gedenkt, und uns denselben fast blos von der Seite der Herzhaftigkeit und des Heldenmuths schildert, welcher freilich darzu gehört, ein Märtyrer zu werden. Gegenwärtiges sei ein kleiner Beitrag zu der Theorie vom Verdienste. Aber freilich nicht in der Schreibart eines Originalschriftstellers, wie Abbt unter uns geworden seyn würde. Er besaß die Kunst, dem Leser empfindlich zu machen, daß der Verfasser überall mehr gedacht, und gesehn, und ge-

fühlt, als gesagt habe. Er besaß die Kunst, mit einem Zuge ein volkommnes Gemälde darzustellen. Ich habe mich zu sehr an die Zergliederung meiner Gegenstände gewöhnt, als daß ich im Stande wäre, meinen Lesern ein gleiches Vergnügen zu verschaffen.

Ich verspreche etwas über das Verdienst eines jeden Märtyrers. Folglich habe ich es gar nicht blos mit den Märtyrern der christlichen Religion zu thun, und mit den Märtyrern für eine reine wahre christliche Religion. Es ist bekant, daß wir insonderheit den Heiligen, welche bei der Pflanzung der Kirche ihren Glauben selbst mit Verlust ihres Lebens bewahrten, Ueberzeugungen von der Wahrheit ihres Glaubens schuldig seyn. Das ist ein Verdienst, welches sie um die Religion selbst erhielten, und welches doch auch nur auf die Märtyrer bei Pflanzung der Kirche eingeschränkt werden muß. Ich bin gesonnen, ein Verdienst vorzustellen, welches auch der Märtyrer des Irrtums und des abscheulichsten Aberglaubens allezeit zuverläßig hat. Gemeiniglich denkt man sich unter einem Märtyrer allezeit einen Menschen, der seiner Erkentnis auch unter den Spiessen, den Rädern, den Nägeln, und auf dem Scheiterhaufen treu geblieben ist. Ich sehe nicht ab, warum derjenige nicht diesen Namen bereits verdienen solte, der seine Religion standhaft unter minder grossen

über

über dieselbe ihn betreffenden Widerwärtigkeiten bekennt, wenn solche sonderlich doch von einem ungewissen Ausgange und mit Lebensgefahr verknüpft waren. Dodwell hat die Zahl der Blutzeugen in der Kirche um ein grosses vermindert. Ich lasse hier unentschieden, mit wie viel Recht oder Unrecht er solches gethan hat. Aber das sehe ich klar, daß wir alle diejenigen, welche um des Glaubens willen Bande und Gefängnis, oder andre grosse Trübsale übernahmen, für wahre Märtyrer zu erkennen haben: und das um so mehr, als sie bei habenden Beispielen von wirklicher Hinrichtung der Bekenner mit ihrer Standhaftigkeit unter solchen Trübsalen ihre Bereitwilligkeit zu den grössern zeigten. Ich habe die Leute hinlänglich bezeichnet, von welchen ich ein ihnen allen gemeines Verdienst zu entwerfen gesonnen bin. Es ist die Rede von einem Verdienst, welches ein jeder hat, der seiner wahren oder falschen Religion auch unter dieserhalb über ihn verhangnen Drangsalen getreu bleibt, er sei ein Christ oder ein Türke, Huß oder Servet. Ich verspreche, mich mit meinen Lesern über ein allen Märtyrern gemeines Verdienst zu unterhalten. Also versteht sich, daß ich mich gar nicht auf die rechtschafnen Gesinnungen gegen Gott einzulassen gesonnen bin, welche wir auch im Märtyrer des Irrtums erkennen und schätzen müssen. Es ist gewiß, daß bei der Treue und Gewissenhaftigkeit, mit welcher Je-

mand seiner habenden Erkentnis auch selbst sein Leben aufopfert, die Wahrheit oder Falschheit seiner Erkentnis gar nicht in Betrachtung kommt. Whiston, welcher lieber kümmerlich und im Mangel sein Leben hinbrachte, als daß er die Bewahrung seines Amts und der damit verknüften Besoldung mit Verleugnung seiner habenden Ueberredung von arianischen Irrtümern erkauft haben solte, konte dabei so rechtschaffen und vielleicht noch rechtschafner und lauterer handeln, als Athanasius und andre Bekenner der Dreieinigkeit, welche ihre Aemter und Einkünfte über ihre Treue gegen die Lehre von der Dreieinigkeit verloren. Und wir können auch nicht zweifeln, daß diese Gewissenhaftigkeit, mit welcher ein Mensch seine auch irrende Erkentnis nicht verleugnet, Gott so wohl zum Wohlgefallen gereiche, als diejenige mit welcher Jemand an seiner Ueberzeugung von der Wahrheit auch unter der Verfolgung fest hält. Aber das können wir doch nicht ein Verdienst eines Märtyrers nennen: weil mit aller Rechtschaffenheit bei und um Gott nichts verdient werden kan. Unter Verdiensten denken wir uns allezeit andern Menschen nützliche Handlungen, wenn solche sonderlich von einem wichtigern Einfluß in andrer Menschen Wohlfahrt sind. Genauer fordern wir, daß solche auch aus einem edeln und uneigennützigen Bewegungsgrunde, und wie Herr Abbt wohl bemerkt, aus Wohlwollen ge-

gen

gen andre Menschen herrühren müssen. Und alsdenn ist ein Verdienst vollendet, wenn es zugleich eine Handlung ist, die nicht gemeine moralische Kräfte voraussezt. Ich kan es ohne Beweis annehmen, daß die Standhaftigkeit eines Märtyrers allezeit mit dem leztern Merkmale eines Verdienstes versehn ist. Sein Leben seinem Gewissen aufopfern, das ist allezeit eine Handlung, welche, wo nicht schlechterdings Gnadenkräfte, doch allezeit eine gewisse nicht gemeine Stärke des Geistes erfordert. Daß solches von dem Märtyrer allezeit aus Wohlwollen gegen andre Menschen, und aus Begierde, der von ihm für wahr gehaltnen Religion nützlich zu werden, geschehn solte, wolte ich nicht behaupten. Die wenigsten derselben gedachten wohl, wie Paulus, der sich in seinen Leiden freuete, daß es Leiden zum Besten der übrigen Gläubigen und Leiden für den Leib Christi waren. Ordentlicher Weise wird wohl der Gedanke, daß es unerlaubt sei, den Leib oder das Leben mit Verlust der Seele zu erhalten, an der Tugend des Märtyrers den grösten Antheil haben. Allein es ist zu meinem Endzwecke genug, daß die Handlung eines jeden Märtyrers eine den übrigen Menschen nützliche und einen wichtigen Vortheil verschaffende Handlung ist: selbst wenn der Märtyrer den Vortheil nicht übersehn, und also auch nicht durch das Verlangen, denselben in der Welt zu stiften, zu seiner Standhaftigkeit bewogen werden solte.

Nun das ist Vorrede genug! Ein jeder Märtyrer macht es den Menschen und den Fürsten insonderheit, in deren ungerechten Gewalt er ein Märtyrer wird, empfindlich, daß das Gewissen keiner menschlichen Macht unterworfen ist. Das ist ohne weitern Umschweif der Vortheil, welchen er allezeit unausbleiblich in der Welt stiftet. Der Papst oder Fürst, der geistliche oder weltliche Tyrann, welcher den Märtyrer zwingen wolte, seiner Religion zu entsagen, kan der Ueberzeugung nicht widerstehn, daß die Religion keinem Zwange unterworfen ist. Und dieser Ueberzeugung kan er nicht widerstehn, es sei nun, daß der von ihm geplagte und hingerichtete Bekenner ein Bekenner der Wahrheit oder des Irrtums, ein Christ oder ein Jude, ein Rechtgläubiger oder ein Irrgläubiger sei. Mit einem jeden Märtyrer wird es den Tyrannen und den Menschen überhaupt augenscheinlich, daß das Gewissen keinem Tyrannen und keiner menschlichen Gewalt unterworfen ist. Aber was für ein Verdienst erwächset damit also aus dem Blute eines jeden Märtyrers um das menschliche Geschlecht? So wird doch der geist- und weltliche Tyrann genöthigt, zu erkennen, daß seine Macht umgränzt sei. So wird er doch genöthigt, zu erkennen, daß es umsonst sei, dem Irrtum oder der Wahrheit Gewalt entgegenzustellen. So kan er doch sich selbst nicht einen Augenblick überreden, daß ihm

seine habende Macht Mittel darbiete, die Gewissen andrer Menschen nach seinem Gefallen zu bestimmen. So macht sich jeder Märtyrer um die Gewissensfreiheit bei seinen Mitmenschen verdient, wenn er sich gleich nicht um das Gewissen selbst verdient machen solte. Wenn es nie einen Märtyrer in der Welt gegeben hätte: so wären niemals die Tyrannen in der Welt durch die Erfahrung überführt worden, daß die Furcht vor Gott grösser ist, als die Furcht vor den Menschen, daß mit äusserer Gewalt nichts in der Erkentnis der Menschen erreicht werden kan, und daß, wenn etwas damit erreicht zu werden scheint, solches blos Heucheley ist. Und wenn auch dis alles ohne Beihülfe der Erfahrung von ihnen aus der Sache selbst erkannt werden könte: wo sind die geist- oder weltlichen Tyrannen, welche sich aus der Sache selbst davon zu überzeugen, Willen und Geduld haben dürften? Mit einem jeden Märtyrer, mit dessen für seine Erkentnis aufgeopferten Leben die wider ihn gebrauchte Gewalt zu Schanden wird, bekommen die Fürsten und andre mit Gewalt versehne Menschen einen augenscheinlichen Beweis, daß sie entweder ihre Staaten zu entvölkern, oder mit Heuchlern zu erfüllen, oder ihren Unterthanen die Gewissensfreiheit zu vergönnen beschliessen müssen. Entweder es ist ihnen aufrichtig darum zu thun, daß ihr Lehrbegrif von ihren Unterthanen geglaubt werde: und so empfangen sie vom

Mär-

Märtyrer einen unwiderstehlichen Beweis, daß sich die Gewalt schlechterdings nicht als ein Mittel darzu verhält: weil, wenn die Gewalt Erkentnisse veränderte, es niemals einen Märtyrer gegeben haben könte. Oder es ist ihnen nur darum zu thun, mit Aufdringung ihres Lehrbegrifs die Unterwerfung bei ihren Unterthanen, und damit ihre Macht zu vergrössern: und so können sie bei den Märtyrern der Ueberzeugung nicht widerstehn, daß sie diesen Zweck nicht ausführen können, ohne die Zahl ihrer Unterthanen und damit ihre Macht zu vermindern. Ich lasse es mir nicht ausreden, daß die geduldige Ertragung aller gegen eine Religion aufgebotnen Gewalt, in einem Staate das wahre Mittel ist, die Religion in dem Staate zu gründen. So siegte das Christentum im römischen Reiche nach einer dreihundertjährigen mit Geduld erlittnen Verfolgung. Und wenn die Reformirten in Frankreich nicht ermüdet wären, sich für ihre Erkentnis geduldig hinrichten zu lassen, wenn sie geblieben wären, was sie unter Franz dem Ersten waren: so bin ich gewiß, daß gegenwärtig ganz Frankreich reformirt wäre. So wenig die Gewalt ein Mittel ist, Lehrmeinungen wahrhaftig zu unterdrücken; so wenig ist dieselbe auch allezeit ein Mittel, dieselben zu erhalten und zu verbreiten. Es gehören besondre günstige Umstände darzu, wenn solche mit den Waffen in der Hand, wie neuerlich in

Schott-

Schottland, in den Niederlanden, und zum Theil in Deutschland geschehn ist, beschüzt und in Sicherheit gebracht werden sollen. Eine bis zu Verleugnung des Lebens fortgesezte Standhaftigkeit in Bekentnis derselben ist ein untrügliches Mittel, ihnen Schutz und Ruhe zu verschaffen. Der Tyrann ermüdet endlich, der Geduld Gewalt entgegen zu stellen: er erkennt, daß seine Macht vergeblich ist, und daß er gesonnen seyn müße, sich selbst zu entkräften, wenn er dieselbe fortsetzen wolte. Eben um deswillen ermüdet ein geistlicher Tyrann später, als ein weltlicher. Der erste verliert nichts dabei, wenn gleich der Menschen in der Welt weniger wird; der andre verliert Unterthanen, und er hört endlich gewiß auf, die von seinem Lehrbegrif abweichenden Unterthanen zu verfolgen.

Aber der Märtyrer flößt nicht nur den Tyrannen gelindere Grundsätze ein. Er giebt ihnen nicht blos Bewegungsgründe, sich des Gewissenszwanges zu enthalten. Ich lasse mir nicht ausreden, daß wir die ganze in der Welt vorhandne Gewissensfreiheit den in derselben vorhanden gewesnen Märtyrern zu danken haben. Wenn kein Jude jemals unter Schwerdt und Bedrükung seiner Erkentnis treu geblieben wäre: so würde kein Jude mehr in der Welt seyn. Denn zuverläßig wären diese unglüklichen Abkömmlinge von den Erzvätern

vätern überall mit Gewalt in den Schooß der Kirche versammelt worden. An Versuchen dazu hat es nicht gefehlt. Und wenn Huß widerrufen gehabt hätte: so würde kein Protestant in Deutschland seyn. Denn so wäre Luther ohnfehlbar in Worms verbrant worden, wie Huß in Costnitz. Der Kaiser sahe seine Standhaftigkeit. Hußens Beispiel überzeugte ihn, daß die Gewalt kein Mittel seyn werde, ihn zum Wiederruf zu bewegen. Er versuchte daher keine Gewalt, weil er vorher sah, daß er den dagegen vorhandnen Widerstand nicht besiegen würde, und seiner Würde anständig alsdenn etwas würde beschliessen müssen, das er nicht ohne sein kaiserliches Wort zu verletzen, und einen Fürsten im Reiche, dem er seine Krone zum Theil zu danken hatte, zu beleidigen, würde beschliessen können. Hussens Blut erhielt Luthern das Leben: und damit unserm Vaterlande das vornehmste Werkzeug seiner Gewissensfreiheit. Man wende mir nicht ein, daß die Religion an sich so laut für dieselbe redet, daß auch ohne den Märtyrer die Welt dieses kostbare Gut aus den Händen der Religion haben würde. Die Religion redet laut für hundert andre dem menschlichen Geschlechte zu erzeigende Wohlthaten. Aber wer hört die Stimme der Religion? Welcher geist- oder weltliche Tyrann unterläßt aus Ehrerbietung gegen die Religion, seine Hände mit Blut zu färben? Kein Lehrbegrif in der Welt

pre-

predigt die Toleranz, wie das Christentum dieselbe predigt. Und wo hat es mehr Verfolger gegeben, als unter den Lehrern und Bekennern des Christentums? Der Koran gebeut die Toleranz. Aber Mahomet gebot sie blos, weil er durch die Märtyrer, welche die Kirche gehabt hatte, von der sonstigen Unmöglichkeit, über Christen zu herrschen, überführt war. Und seine Nachfolger würden seines Gebots ohnerachtet wider das Christentum Gewalt gebraucht haben, wenn sie nicht aus der Geschichte des Christentums gewust hätten, daß die Gewalt kein Mittel sei, dasselbe zu vertilgen. Man wende mir nicht ein, daß das Heidentum, ohne einen Märtyrer vor sich zu haben, einem jeden die Gewissensfreiheit vergönnt hat. Ich leugne schlechterdings, daß das Heidentum solches gethan hat. Es duldete Heiden: und es duldete nach außerordentlichen Veranlassungen die Juden. Aber duldete es auch die Christen? Floß nicht dreihundert Jahr hindurch das Blut der Christen im heidnischen römischen Reiche? Es heißt, etwas gegen alle Geschichte behaupten, wenn behauptet wird, daß die Christen nicht wegen ihres Lehrbegrifs, sondern wegen ihnen schuld gegebner Verräthereien und Lasterthaten verfolgt wurden. Die unter den Verfolgungen verfertigten Schutzschriften erweisen das Gegentheil. Man verfolgte sie als Gottesleugner, und als Feinde der Götter, folglich wegen ihrer von dem

herrschenden Lehrbegriffe abweichenden Erkenntnis. Wenn es keinen Märtyrer jemals in der Welt gegeben hätte, so gäbe es keinen Fürsten und keinen Priester in der Welt, der sich genöthigt sähe, Widerspruch zu dulden, und von der seinigen verschiedne Lehrerkenntnisse zu schonen. Den Märtyrern hat das menschliche Geschlecht alle Gewissensfreiheit zu danken, deren es sich nach und nach zu erfreuen hat. Und das ist ein Verdienst um das menschliche Geschlecht, welches ein jeder Märtyrer hat. Denn ein jeder Märtyrer trägt auch ohne sein Wissen und Willen etwas dazu bei, daß die Welt überzeugt wird, daß das Gewissen keinem Zwange unterworfen ist. Ein jeder Märtyrer läßt also, auch ohne es zu wissen, sein Leben für die Brüder.

Ich finde nicht nöthig diese kleine Untersuchung zu erweitern. Ich behaupte gar nicht, daß das in derselben vorgestelte Verdienst eines jeden Märtyrers das einzige ist, das ein jeder Märtyrer hat. Ein jeder Märtyrer, er sei ein Märtyrer einer falschen oder wahren Erkentnis, giebt den übrigen Menschen ein frommes Beispiel von der Treue gegen seine Ueberzeugung, und von einer heiligen Furcht für die Verleugnung derselben. Und also hat ein jeder Märtyrer wenigstens noch das Verdienst über das vorige, daß er in der Welt ein Exempel der Tugend hinterläßt. Allein wie dasje-

nige,

nige, welches ich mit wenigem entworfen habe, ein weniger augenscheinliches Verdienst des Märtyrers ist; so ist es zugleich dasjenige, aus welchem sich die erheblichsten Folgen zur richtigen Beurtheilung des Märtyrers und des Märtyrertums herleiten lassen. Ich schränke mich auf sechs derselben ein.

Die erste: Ein jeder Märtyrer macht sich um die Religion überhaupt, und um die wahre auch christliche Religion in der Welt insonderheit verdient. Ich unterscheide, sich um die Gewisheit von der Religion und sich um die Wirklichkeit derselben verdient machen. Das erstere bleibt allein ein Verdienst der christlichen Märtyrer, und noch darzu blos derjenigen, welche bei der Pflanzung der Kirche für ihre Erkentnis litten, und von deren Glauben auf die Wahrheit der von ihnen geglaubten Dinge geschlossen werden kan. Das andre ist allen Märtyrern gemein. Ein jeder derselben trägt etwas dazu bei, die Gewissensfreiheit in der Welt zu befördern. Also macht er sich um die Religion überhaupt verdient. Theils hat eben daher noch kein ungläubiger und ohngöttischer Fürst versucht, seinen Unterthanen alle Religion zu untersagen, nicht blos, weil er eine allgemeine Empörung sondern auch weil er eine Menge Menschen vorher sah, welche er wegen ihrer Widersetzung würde hinzurichten

genöthigt werden. Theils hat man es den Märtyrern überhaupt zu danken, daß die Versuchungen zum Abfall und zur Verleugnung habender Erkentnisse, und folglich auch zu Versündigungen gegen die Religion in der Welt, weniger und seltner sind, als sie sonst seyn würden. Aber ein jeder Märtyrer macht sich, auch ohne es zu wissen, um die wahre Religion in der Welt verdient. Der Jude, der für seinen Unglauben stirbt, leistet dem Glauben an Jesum in der Welt Dienste. Denn die Erhaltung und Fortdauer der wahren Religion hängt so wohl von der Gewissensfreiheit, und von der Furcht der Fürsten und der Priester für den Gewissenszwang ab, als die Erhaltung und Fortdauer jeder falschen.

Die zweite Folge: Ein jeder Märtyrer macht sich um die Erkentnis überhaupt, und um die wahre Erkentnis insonderheit verdient. Es ist bekannt, in was für einem Zusammenhange die Erkentnis überhaupt mit der Gewissensfreiheit steht, und was für Hinderniße der Gewissenszwang durch die beständige Furcht, auf Sätze zu gerathen, welche verketzert werden dürften, dem menschlichen Verstande verursacht. Wenn Copernicus Ein Jahrhundert früher gelebt hätte: so hätte er es nicht gewagt, zu beweisen, daß die Sonne stille steht, und die Erde sich bewegt.

Durch-

Durchgängig denkt man frei, wo man in Sachen der Religion frei denkt: und denkt man überhaupt, wo man über die Religion denkt. Allein wir haben noch eine andre Seite, von welcher wir aus dem Verdienst des Märtyrers ein Verdienst um die Erkentnis überhaupt entsprieſſen sehn. Was der Märtyrer mit seiner Standhaftigkeit in seiner Ueberzeugung die Welt und die Tyrannen in der Welt eigentlich zu erkennen nöthigt, ist nicht so wohl dieses, daß die Religion, als vielmehr dieses, daß die Erkentnis keinem Zwange unterworfen ist. Denn was nun der Tyrann, welcher ihn durch Gewalt zum Abfall zu bewegen sucht, nicht verkennen kan, ist doch dieses, daß die von einem Menschen für wahr gehaltne Erkentnis nicht durch äussere Gewalt verändert werden kan. Hat es nun auch in der Welt weniger ungerechte Versuche gegeben, der Erkentnis über andre Gegenstände Gewalt entgegen zustellen, als der Erkentnis über den Lehrbegrif, weil die Abweichung über andre Gegenstände für weniger schädlich gehalten worden; so hat doch an der Ruhe, welche dem menschlichen Verstande in dieser Absicht vergönnt worden ist, und noch vergönnt wird, die Ueberzeugung, daß doch mit Gewalt nichts gegen die Erkentnis auszurichten ist, ihr sichres Antheil. Aber diese Ueberzeugung rührt von den Märtyrern her.

Meine dritte Folge ist diese: Gott wil weislich und menschenfreundlich das Märtyrertum. Denn wer hat etwas dagegen auszusetzen, wenn er etwas an sich schmerzhaftes und trauriges wil, das sich doch als ein Mittel verhält, Licht und Freude in der Welt zu verbreiten? Wer hat etwas daran auszusetzen, wenn er den Tod einiger Menschen wil, um Millionen andrer Menschen zu erhalten, Religion und Erkentnis in der Welt zu erhalten? Er handelte nicht weise und nicht gütig, wenn er eine ohnehin tugendhafte Handlung wegen der damit für den Handelnden verknüpften ihm noch überdem zu belohnenden Uebel nicht wolte, aus welcher gleichwohl dem ganzen menschlichen Geschlechte so viel Gutes erwächst. Ein Lehrbegrif, nach welchem es erlaubt wäre, sein Leben auf Kosten seines Glaubens zu erhalten, wäre zuverläßig ein falscher Lehrbegrif. Daß die christliche Religion mit solchem Eifer die Pflicht, auch das Leben um der Religion willen zu verleugnen, einschärft, gehört zu den innern Merkmalen, daß sie eine wahre Religion ist.

Die vierte Folge: Es ist ein schlechtes Zeichen, wenn Jemand des Märtyrers und des Märtyrertums spottet. Nach dem Urtheile gewisser Leute ist es unausbleiblich Schwachheit und Schwärmerei, für seine Lehrerkentnis sein Leben lassen: und der Märtyrer

ist

ist höchstens ein Mensch, auf welchen man mit Mitleiden herabsehen muß. Leute von solcher Denkungsart entdecken eine offenbare Gleichgültigkeit gegen die Religion oder doch eine völlige Unbekantschaft mit der Pflicht, seine habende Religion zu bekennen. Und sie entdecken entweder ihre Ungeschiklichkeit, die Stärke des Geistes und den ehrwürdigen Charakter, welchen wir keinem Märtyrer absprechen können, in ihm zu erkennen; oder ihre Gleichgültigkeit gegen Redlichkeit, Standhaftigkeit und Gottesfurcht. Leute, die es sonderbar und wenigstens verachtungswürdig finden würden, wenn Jemand einen philosophischen oder mathematischen Satz der Gewalt aufopfern, und sich durch die Gewalt bewegen lassen solte, ihn gegen seine Ueberzeugung für falsch zu erklären, finden es sonderbar und verachtungswürdig, wenn Leute ihre habende Ueberzeugung von Gott und dem ihm zu leistenden Dienste auch unter der Verfolgung treu bleiben. Solten sie nicht wenigstens der Aufrichtigkeit in Sachen der Religion eben denjenigen Werth zugestehn, welchen sie der Aufrichtigkeit in Ansehung andrer habenden Erkentniße beizulegen sich nicht entbrechen? Aber der Spötter des Märtyrers verkennt undankbar, was das ganze menschliche Geschlecht und was er auch an seinem Theile dem Märtyrer zu danken hat. Er verkennt undankbar, daß das menschliche Geschlecht alle Gewissensfreiheit,

und selbst alle Freiheit zu philosophiren, und überhaupt alle wahre Erkentnis, und die Sicherheit, nach wahrer Erkentnis zu streben, dem Märtyrer zu danken habe. Er verräth eine grosse Unwissenheit in Ansehung der wahren Gründe, welche den Priester und den Fürsten zur Mäßigung gegen von ihm verschieden denkende Menschen bestimmen. Er überlegt nicht, daß er es selbst dem Märtyrer zu danken hat, daß er seine Gedanken ohne Gefahr über den Märtyrer eröfnen kan.

Meine fünfte Folge ist diese: Das Verdienst eines jeden Märtyrers ist wenigstens auch das Verdienst eines jeden christlichen Märtyrers. Wer selbst ein Christ ist, bei demjenigen dürfen wir nicht so weit ausholen, um ihm Gesinnungen der Hochachtung und der Dankbarkeit gegen jeden christlichen Märtyrer einzuflößen. Es sind ihm theure Namen, welche er aus dem ersten Jahrhunderte in der Kirche fortgepflanzt sieht; die Namen der Blutzeugen, welche sich durch ihre selbst unter der Marter festgehaltne Ueberzeugung um seine Ueberzeugung verdient gemacht haben: und von dem Glücke, ein Christ zu seyn, durchdrungen, ehrt er die sämtlichen übrigen christlichen Bekenner als Wohlthäter des menschlichen Geschlechts: indem sie durch ihre Standhaftigkeit die Erhaltung des Christentums in der Welt hervorgebracht, und also darzu gethan

than haben, daß dasselbe auch auf ihn gekommen ist. Aber ich halte es für entschieden, daß der christliche Märtyrer einem jeden, der auch nicht ein Christ ist, ehrwürdig seyn muß: nachdem er doch wenigstens daßselbe Verdienst um Wahrheit und Freiheit in der Welt hat, das ein jeder Märtyrer hat. Ein jeder Märtyrer stirbt einen Tod für das menschliche Geschlecht, der schöner und ausgebreiteter nützlich ist, als der Tod für das Vaterland. Wer den Märtyrer undankbar verachtet, was muß ein solcher von dem Helden denken, der sein Blut für den Staat verspritzt? Ist der Märtyrer ein schwacher mitleidenswürdiger Schwärmer: so ist dieser ohnfehlbar ein volkommner Narr.

Hier ist die sechste Folge. Nirgends solte von Rechts wegen die Gewissensfreiheit grösser und gemeiner seyn als unter den Christen. Ich gedenke gegenwärtig nicht daran, daß die Geduld gegen den Irrenden ein ausdrükliches Gebot des Evangeliums ist. Ich gedenke auch nicht daran, daß die Standhaftigkeit in Bekentnis seiner habenden Ueberzeugung nicht weniger ein ausdrükliches Gebot desselben ist, und daß folglich ein jeder, der solche durch die Gewalt zu ermüden, und Menschen zur Untreue gegen ihre habende Ueberzeugung zu bewegen versucht, offenbar sie zu bewegen versucht, eine der heiligsten Pflichten des

Christentums zu übertreten. Keine Religion hat so viel Märtyrer aufzuweisen als die christliche. Schon war die Reihe dererjenigen sehr lang, welche für dieselbe überhaupt starben. Aber wie ward sie nicht durch die Menge derer verlängert, welche für ihren davon habenden Unterscheidungsbegrif starben? Also solte man auch von Rechts wegen in keiner Religion mehr und stärker davon überführt seyn, daß das Gewissen keinem Zwange unterworfen ist, daß die Gewalt nur Heuchler hervorbringt, und daß sie nur ein Mittel ist, den Staat und die Kirche zu entvölkern, als in der christlichen Religion. Also solte die geistliche und weltliche Macht nirgends bedachtsamer und furchtsamer seyn, der Erkentnis Fesseln anzulegen, und dem Gewissen Gewalt entgegen zu stellen, als in der christlichen Religion. Wahrhaftig das ist eine ganz ausgeartete blos dem Namen nach christliche Kirche, welche die Intoleranz förmlich lehrt, und damit thätig alle von Juden und Heiden dem Christentum ursprünglich zugefügte Drangsale billigt. Das ist eine ganz ausgeartete widernatürliche Kirche, welche förmlich Anstalten wider abweichende Lehrerkentnisse unterhält, und den Irrtum in ein Verbrechen verwandelt. Aber je weiter wir uns von der Nachsicht gegen den Irrenden entfernen; desto mehr nähern wir uns dieser ausgearteten Kirche. Die gemeinen Orthodoxen in allen Kirchparteien

teien sind nicht Christen, sondern Papisten. Sie errich-
ten wohl nicht so gleich Scheiterhaufen und Räder wi-
der diejenigen, deren Erkentnis von der ihrigen ab-
weicht. Aber sind nicht Schmähungen, Verketzerun-
gen, der Welt mitgetheilte Argwohne, stille Verfol-
gungen, wirkliche Gewaltthätigkeiten? Ist nicht einjes
der, der unter diesen seiner Erkentnis treu bleibt, ein
wahrer Märtyrer? Das heißt die Wohlthat, welche
die Märtyrer dem menschlichen Geschlechte zu verschaf-
fen, und welche Gott durch die Märtyrer dem mensch-
lichen Geschlechte zu verschaffen sucht, nicht erkennen
sondern verachten, wenn man noch einige Gewalt ge-
gegen die Gewissen für zuläßig hält. Nicht nur die
Grundsätze des Christentums, sondern auch die Ge-
schichte des Christentums müssen dir, wenn du wahr-
haftig Christ bist, die möglichste Nachtsicht gegen die
Erkentnis andrer Menschen einflößen und dir einen je-
den auch nur einiger maßen gewaltsamen Widerstand
gegen den Irrtum widerrathen. Aber du erklärst dich,
daß du Niemande die Freiheit zu denken zu nehmen ge-
sonnen seist: du glaubst ihm aber die Freiheit, seine
Gedanken zu sagen, nicht erlauben zu dürfen. Also
hältst du dich berechtigt und berufen, mit deinen Be-
schimpfungen, mit deinen Verketzerungen, mit deinen
ausgestreuten Argwohnen, mit deinen stillen Verfol-
gungen, Heuchelei und Verstellung der Religion zu be-

fördern. Also erwägst du nicht, daß das Gewissen, welches dich verpflichtet, die von dir geglaubte Wahrheit deinen Mitmenschen mitzutheilen, und die Ehre Gottes und Jesu Christi durch dieselbe unter ihnen zu befördern, auch deinen von dir abweichenden Bruder verpflichtet, die von ihm geglaubte Wahrheit unter seinen Mitmenschen zu verbreiten! Also erwägst du nicht, daß das Gewissen, welches dich antreibt, deine Erkentnis zu bekennen, deinen von dir abweichenden Bruder eben so wohl antreibt, die seinige zu bekennen? Gehst du nun nicht wirklich darauf aus, seinem Gewissen Fesseln anzulegen, und dem menschlichen Geschlechte die Gewissensfreiheit wieder zu nehmen, welche ihm der Märtyrer gab? Wie steht es mit deinem Verdienste um das menschliche Geschlecht? mit deinem Verdienste um die Religion und Erkentnis? mit deinem Verdienste um Wahrheit und Freiheit?

Staatliche Bibliothek Bamberg

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Töllner, Johann Gottlieb,

Johann Gottlieb Töllners ... kurze vermischte Aufsätze

Bd.: Theil 2 ; Sammlung 1

1769

Bamberg, Staatsbibliothek -- Op.th.o.34(3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11757845-5